NOÇÕES DE FILOSOFIA

Rafael Gambra

1 COLECÇÃO PRISMA
SÉRIE GRANDE

LÓGICA

FILOSOFIA DA NATUREZA

PSICOLOGIA

METAFÍSICA

ÉTICA

FILOSOFIA DA SOCIEDADE

TEXTOS FILOSÓFICOS

QUADRO DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

DIGITALIZADO
PELA
BIBLIOTECA
NACIONALISTA

BIBLIOTECA
NACIONALISTA

bibliotecanacionalista1.blogspot.com
bit.ly/bibliotecanacionalista (drive)

Noções
de Filosofia

A edição original desta obra intitula-se :
CURSO ELEMENTAL DE FILOSOFIA
(Ediciones Anaya, Salamanca)

Tradução portuguesa de
LEVI ANTÓNIO MALHO

Direitos exclusivos da
LIVRARIA TAVARES MARTINS
em língua portuguesa

Rafael Gambra

Noções de Filosofia

Livraria Tavares Martins
PORTO / 1973

Prólogo à edição portuguesa

Cumpre-me, como autor destas Noções de Filosofia, *expressar, antes de mais, a honra que para mim representa o facto de as ver publicadas na nobre língua portuguesa, e que a tradução seja realizada pelo Dr. Levi António Malho, de cuja inteligente adaptação sobre a 10.ª edição castelhana só poderão esperar-se enriquecimentos do original.*

Este livro — como dizia na sua 1.ª edição — constitui um esforço por tornar acessível, interessante e proveitoso, o ensino da Filosofia para os alunos que preparem a sua entrada na Universidade. Tiveram-se extremamente presentes para este efeito os principais objectivos que tal ensino deve ter : proporcionar ao aluno uma série de conceitos e distinções básicas que clarifiquem o seu espírito e linguagem ; preservar a sua mente da incoerência e da dispersão, situando-o num mundo ordenado de ideias e valores no qual possa relacionar entre si os anteriores conhecimentos da realidade e as suas confrontações com a vida.

Para atingir tais fins, foi necessário renunciar a qualquer pretensão que excedesse estes limites elementares e pedagógicos, atendendo exclusivamente às necessidades espirituais do aluno e ao fim que a Filosofia deve possuir na sua formação.

Parece indiscutível que, se a Filosofia tem de ser esclarecedora do saber e orientadora do espírito, deve estar ligada a uma concepção religiosa do mundo e da vida, sem a qual cairia na esterilidade do problematismo e da crítica, reduzindo-se final-

mente à pura história da Filosofia. Tal parece ser o defeito dos estudos filosóficos de grau médio, naqueles países cuja mentalidade social não está inspirada por uma fé religiosa geralmente aceite. A tradição católica comum em que assenta a cultura e a estrutura mental básica dos nossos povos foi, na intenção do autor, o princípio normativo e inspirador para que estas páginas sirvam ao aluno de orientação e de guia, na formação harmónica da sua cultura e das suas crenças. Objectivo que parece ainda mais necessário neste último lustre, durante o qual vemos estender-se à civilização ocidental, uma ameaçadora anarquia nas ideias, nas crenças e nas condutas.

Na elaboração da chamada filosofia perene, *medula da cultura ocidental e cristã, coube parte importantíssima aos pensadores e escolas peninsulares. Basta recordar no séc.* XIII *a assimilação da cultura aristotélica através das escolas de tradutores na Espanha da Reconquista e a grande figura do lisboeta Pedro Hispano, com as suas sagazes* Sumulae Logicales *e no séc.* XVI, *aquele grande apogeu da filosofia escolástica católica sob formas renascentistas, cujos centros de irradiação foram Salamanca, Alcalá e Coimbra, Universidade esta onde se elaboraram os famosos* Cursos Conimbricenses. *Neste movimento da Contra-Reforma colaboraram ilustres figuras portuguesas como Pedro da Fonseca e João de São Tomás, assim como autores castelhanos — Francisco de Vitória, Molina, Suarez, etc.*

Sempre acreditei que toda a fecunda dedicação à Filosofia devia partir de noções e distinções muito claras que sòmente o sistema aristotélico-escolástico podia proporcionar. Creio também que para um renascimento futuro da filosofia ocidental, se deve prolongar a gloriosa e comum tradição cultural da Península. Por tudo isto, ver-me-ia suficientemente recompensado, se a utilização destas Noções de Filosofia *pelos alunos de língua portuguesa servissem, ainda que em ínfima parte, a esse duplo objectivo de aproximação e fecundação cultural.*

O Autor

Introdução

1. A Filosofia

O saber filosófico

O CONCEITO DE FILOSOFIA permanece ainda hoje bastante obscuro para a generalidade dos homens, para todos aqueles cujos estudos não se aproximam do âmbito próprio da filosofia. Geralmente evoca ideias muito diversas e confusas. A palavra filosofia sugere, em primeiro lugar, a ideia de algo de secreto e misterioso, um saber mítico, um tanto impregnado de poesia, que se enraíza na profundidade dos tempos. Sugere, em segundo lugar, a ideia duma arte de viver reflexiva e tranquilamente, uma serena valoração das coisas e acontecimentos exteriores a nós mesmos que produz uma espécie de imperturbabilidade (impassibilidade) interior. Assim acontece quando se diz em linguagem vulgar : *Fulano é um filósofo,* ou *tomas as coisas com filosofia.*

A filosofia é, contudo, a actividade mais natural do homem, e a atitude filosófica, a mais pròpriamente humana, porque consiste, como vamos ver, no exercício da razão — faculdade humana

por excelência — interrogando-se sobre o ser e sentido da realidade que envolve o homem.

Imaginemos que alguém, ao sair de sua casa, sofreu um acidente na rua, em consequência do qual perdeu o conhecimento, sendo levado para uma clínica ou para uma casa das imediações. Quando volta a si, encontra-se num lugar que lhe é desconhecido, numa situação cuja origem não recorda. Qual será a sua preocupação imediata, a pergunta que fará a si mesmo ou àqueles que o rodeiam ? Não será, certamente, sobre a natureza ou utilidade dos objectos que vê ao seu redor nem acerca das medidas do quarto ou sobre a orientação da janela. A sua interrogação será uma pergunta total (geral) : *Que é isto ?* Ou melhor, uma que englobe a sua própria situação : *Onde estou ? Porque estou aqui.*

Pois bem, a situação do homem neste mundo é, de algum modo, semelhante. Vimos ao mundo sem que nos expliquem prèviamente o que é o lugar para onde vamos, nem qual deverá ser o nosso papel na existência. Também não nos perguntam se queremos ou não nascer. Decerto que, como não nascemos no estado adulto, mas a nossa inteligência se vai formando durante a vida, ao mesmo tempo vamo-nos acostumando às coisas, até vê-las como algo de natural e sem necessitarem de qualquer género de explicação.

Contudo, se viéssemos ao mundo no estado adulto, a nossa perplexidade seria semelhante à daquele homem que, perdidos os sentidos (o conhecimento), acordou num lugar desconhecido. Se este mundo, que nos aparece tão natural e normal, fosse completamente diferente, habituar-nos-íamos a ele com igual dificuldade. Chegada a inteligência ao seu estado adulto, deve assumir, em alguns momentos pelo menos, o ponto de vista daquele que não está habituado ao mundo e levantar as perguntas radicais

que em tal caso se fariam. Neste instante faz-se filósofo. Muitos homens afogam em si esta perplexidade radical : esses serão os menos dotados para a filosofia ; outros reconhecem-na como a única atitude sincera e o único tema realmente interessante, e entregam-se a ela : estes serão — profissionais ou não — filósofos.

A filosofia, longe de ser algo de obscuro e supérfluo, situado acima da simples claridade das ciências particulares, é o conhecimento que a razão humana reclama dum modo mais imediato e natural.

A filosofia; seu conceito e seus limites

DEFINIÇÃO ETIMOLÓGICA DA FILOSOFIA

Etimològicamente, filosofia procede dos vocábulos gregos φιλεω, (amar) e σοφια, (sabedoria). Significa, deste modo « amor da sabedoria », e o filósofo será, segundo esta etimologia, « o amigo da sabedoria ».

Atribui-se este nome a Pitágoras, o grande matemático e pensador da primitiva Grécia. Quando Leão, rei dos Flíacos, perguntou a Pitágoras qual era a sua profissão, este não se atreveu a apresentar-se como *sofos* (sábio), como os seus antecessores, mas apresentou-se, mais humildemente, como filósofo, amante da sabedoria ou aspirante a ela.

A Filosofia (ou sabedoria) era, nas suas origens, equivalente a ciência (ou saber) e filósofo, equivalente a sábio. Mais tarde, quando os diferentes saberes particulares (ciências) se

foram separando do tronco da filosofia, esta transformou-se num modo mais profundo de conhecer a realidade.

DEFINIÇÃO REAL DA FILOSOFIA

Para chegar a uma noção mais clara do que seja a filosofia, tentaremos assentar e compreender a sua própria definição. Embora se tenham proposto muitas definições de filosofia nos diferentes sistemas filosóficos, podemo-nos debruçar sobre a definição clássica, que é aceite pela maioria dos filósofos. Ela servir-nos-á também para distinguir a filosofia dos outros modos possíveis do conhecimento humano :

ciência
da totalidade das coisas
através das suas causas últimas
adquirida pela luz da razão.

Saber vulgar e saber científico

Ciência : muitos dos nossos conhecimentos não são científicos. Tal é o caso do conhecimento que os homens sempre tiveram das fases lunares, da queda dos corpos, aquele que o navegante tem sobre a periodicidade das marés, etc. Estes são conhecimentos de factos, conhecimentos vulgares, não científicos. Mas quem conhece as fases da Lua em função dos movimentos da Terra e do seu satélite, a queda dos corpos devido à gravidade, as marés como sendo causadas pela atracção lunar, *conhece as coisas pelas suas causas,* isto é, possui um conhecimento *científico.* Para se falar de ciência, contudo, é preciso acrescentar a nota (ou característica) de *conjunto ordenado,* harmónico, sistemático, em

oposição à multiplicidade dos conhecimentos científicos isolados. A filosofia é, antes de mais, conhecimento pelas causas, isto é, não se trata de um simples conhecimento dos factos nem duma explicação mágica — por relações não-causais — das coisas, pois fá-lo de forma coerente, unitária, por oposição a qualquer fragmentarismo. Por isso, Aristóteles definia a ciência — e a filosofia, que para ele se identificavam — como *teoria das causas e princípios.*

Da totalidade das coisas : a filosofia não recorta um sector da realidade para fazê-lo objecto do seu estudo. Nisto distingue-se das ciências particulares (a física, as matemáticas, as ciências naturais) que abrangem uma espécie de coisas, prescindindo de tudo o mais.

Heidegger, filósofo existencialista alemão ainda vivo, começava um dos seus mais memoráveis artigos destacando a angústia, a essencial insatisfação que o homem experimenta ante a delimitação que cada ciência faz do seu próprio objecto : a física estuda o mundo dos corpos... e *nada mais ;* a biologia, o mundo dos seres vivos... *e nada mais.* E interroga-se : o que se faz de tudo o resto ? Que se faz do *todo* como unidade ? O homem, como o do nosso exemplo, desperta num mundo, num ambiente desconhecido, não pode satisfazer-se com explicações parciais sobre os diversos objectos que o rodeiam. Só a filosofia se encarrega desta visão da totalidade e para isso se distingue de cada uma das ciências particulares.

Pelas suas razões mais profundas : Poder-se-ia pensar, contudo, que se cada ciência particular se distingue da filosofia pela universalidade do seu objecto, não se distinguiria, em contrapartida, do conjunto das ciências particulares, a que chamamos *saber enciclopédico.* Se as ciências particulares repartem a realidade em diversos sectores, o conjunto das ciências deverá estudar a realidade inteira. Por outro lado, se cada ciência se encarrega

dum sector da realidade e todos os sectores têm a sua ciência correspondente, não ficará nenhum objecto possível para outro saber de carácter filosófico.

Para distinguir a filosofia da enciclopédia ou conjunto das ciências, devemos distinguir o *objecto material* do *objecto formal* de uma ciência. Objecto material é aquilo sobre o que uma ciência se debruça. Objecto material da enciclopédia (a totalidade das coisas — do real) coincide com o da filosofia. O objecto formal é o ponto de vista a partir do qual uma ciência estuda o seu objecto. Assim, a geologia e a geografia têm o mesmo objecto material (*Geos,* a Terra), mas têm um objecto formal diferente, pois enquanto à primeira interessa a composição das crostas terrestres, a geografia estuda a configuração exterior da Terra ; outro tanto sucede com a antropologia, a psicologia, a anatomia, a fisiologia, que estudam todo o homem, sob diferentes pontos de vista.

Assim, cada ciência, e a enciclopédia como *soma* delas, estuda os seus próprios objectos pelas causas ou razões imediatas, próprias e imanentes a esse sector da realidade. Ao contrário, a filosofia estuda o seu objecto pelas razões últimas ou mais gerais. Cada ciência parte de postulados que não demonstra, e apoiando-se neles, trata o seu objecto. A filosofia, por seu turno, deve ultrapassar esses postulados científicos e chegar a uma visão coerente do Universo pelas suas razões mais profundas. As coisas explicam-se fàcilmente umas pelas outras ; o difícil é explicar que haja coisas. Este problema radical, sobre a natureza do ser, sua origem e sentido, constitui o objecto formal da filosofia, pelo qual ela se distingue do conjunto das ciências. A filosofia e *saber enciclopédico* distinguem-se como a soma do todo ; não se explica o homem, por exemplo, descrevendo o seu fígado, o seu cérebro, pulmões, etc.

O saber teológico

Adquirido pela luz da razão : Poder-se-ia, contudo, confundir a filosofia com outro saber que trata também da realidade universal, através dos seus princípios finais (últimos), debruçando-se sobre o problema da origem e sentido das coisas : o conhecimento da fé e a teologia revelada que sobre ele se constrói. Distinguem-se, todavia, pelo meio utilizado para adquirir ambos os conhecimentos, uma vez que, enquanto o saber religioso enraíza na revelação e se adquire pela fé, o saber filosófico constrói-se com as próprias luzes de razão. Deus, ao revelar o conteúdo da fé, quis que todo o homem tivesse o conhecimento necessário da sua situação e do seu destino, para se salvar ; mas este conhecimento, ainda que seja indubitável para o crente, não constitui para si uma concepção do Universo, mas sòmente dados e *marcos* necessários para a salvação, não tirando ao homem a necessidade e o desejo de possuir uma concepção racional da realidade, porque, como diz Aristóteles, *é indigno do homem não ir em busca duma ciência a que pode aspirar.*

A filosofia responde, pois, à atitude mais natural do homem. Em rigor, todo o homem possui, mais ou menos confusamente, uma filosofia. Pense-se, por exemplo, na Índia, nesse povo apático, indiferente, que se deixou sempre governar por estrangeiros só para não ter o trabalho de se organizar a si mesmo ; no fundo da sua atitude perante a vida, está toda uma concepção filosófica : os Indianos são panteístas, crêem que o mundo é uma grande unidade, da qual cada um de nós não é mais do que uma manifestação e à qual todos temos que regressar. Perante este fatalismo que anula a personalidade, a consequência natural é o quietismo, a indiferença.

Os povos ocidentais, pelo contrário, têm sido sempre activos e empreendedores. Move-os uma filosofia, que é neles ambiencial : crêem na personalidade de cada um como diferente das coisas e de Deus, e como sendo capaz de se aperfeiçoar pelos seus próprios meios. À semelhança daquele que escrevia prosa sem o saber, todo o homem é filósofo, ainda que disso se não aperceba.

2. Génese e divisão da Filosofia

Os primeiros passos do pensar filosófico

Nas suas origens, a filosofia identificava-se com a ciência ; filósofo era a mesma coisa que sábio ou cientista. Assim, Aristóteles trata na sua obra não só desses profundos problemas que hoje se reservam aos filósofos, mas também se ocupa de física, ciências naturais, etc. Mais tarde, com o processo do saber, as chamadas *ciências particulares* foram-se desprendendo do tronco comum. Cada uma foi recortando um sector da realidade para o fazer objecto do seu estudo, à luz dos seus próprios princípios. Isto constituiu um processo necessário devido à própria limitação da capacidade humana de saber. Até depois do Renascimento houve — excepcionalmente — alguns sábios universais : homens que possuíam todo o saber da sua época. *Descartes,* por exemplo, foi um deles. O último sábio desse estilo talvez tenha sido *Leibniz,* um pensador da escola cartesiana que viveu no século XVII. A partir dessa época, já ninguém pôde abarcar todo o caudal científico adquirido pelo

homem e hoje isto nem sequer é possível dentro de cada uma das ciências particulares.

Contudo, por cima desta imensa e necessária proliferação de ciências independentes, subsiste a filosofia como tronco principal, tentando coordenar e dar sentido a todo este complexo mundo do saber, pondo-se sempre a eterna e radical pergunta sobre o ser e a estrutura do Universo.

Divisão da filosofia

DIVISÃO ARISTOTÉLICA

Quando a filosofia abarcava todo o âmbito da ciência, Aristóteles dividiu os modos do saber, conforme aquilo a que chamou os *graus de abstracção.*

Abstrair é uma operação intelectual que consiste em separar um aspecto dum objecto para o considerar individualmente, prescindindo dos restantes. Este poder de abstrair identifica-se na realidade com a faculdade intelectual ou racionalidade do homem : pôr de parte as coisas concretas, singulares, (que também os animais conhecem), para ficar apenas com aquilo que têm de comum, com a sua essência ou conceito, prescindindo daquilo que têm de individual ; é a função racional pròpriamente humana. A palavra *intelectual* vem do latim *intus legere,* ler dentro, captar a ideia ou o universal, separando o resto.

A abstracção deve realizar-se em três graus sucessivos : no primeiro prescinde-se dos caracteres individuais concretos das coisas que nos rodeiam, para ficarmos apenas com os seus caracteres físicos ou naturais — isto determina o campo da física e das Ciências da Natureza. Num segundo grau de abstracção prescinde-se também de toda a qualidade específica ou natural e fixamo-nos na quantidade pura — o número — criando-se assim as ciências matemáticas. Num terceiro grau, por fim, prescindimos também da quantidade e ficamos ùnicamente com o ser — aquilo que todas as coisas têm de comum — essa noção mais geral e primeira, e aqui está a origem da metafísica, a que Aristóteles chamou *filosofia primeira.*

Para além destes três modos de saber ou de aprofundar a realidade, Aristóteles destacou uma ciência prévia ou auxiliar do saber (órgão ou instrumento do saber), a que chamou *lógica,* ciência da forma e leis do próprio pensar.

E, por fim, a actuação do homem (que se segue ao pensar) dá lugar também a outros ramos da filosofia, que se integram na chamada *filosofia prática,* a qual se subdivide em filosofia do *factível* e filosofia do *agível.* Chama-se *agível* a tudo o que pode ser feito pelo homem no mundo espiritual ; chama-se *factível* a tudo o que pode ser feito pelo homem no mundo corpóreo (uma estátua, uma casa, etc., são *factíveis*).

Segue-se, num quadro sinóptico, a classificação aristotélica da filosofia, classificação que vem a ser, ao mesmo tempo, das ciências, visto que para Aristóteles a filosofia se confunde com elas :

- *Filosofia*
  - *Instrumental:* Lógica ou Organon
  - *Especulativa*
    - Física (1.º grau de abstracção)
    - Matemática (2.º grau de abstracção)
    - Metafísica (3.º grau de abstracção)
  - *Prática*
    - Do *Agível*
      - Ao nível individual: Ética
      - Ao nível familiar: Económica
      - Ao nível do Estado: Política
    - Do *Factível*
      - Artes liberais (Escultura, Música, etc.)
      - Artes mecânicas (Carpintaria, Náutica, etc.)

DIVISÃO SEGUNDO WOLF :
FILOSOFIA REAL
FILOSOFIA DO CONHECIMENTO
FILOSOFIA DA CONDUTA

Contudo, dado que posteriormente se foram destacando as ciências particulares e hoje não se consideram como filosofia as ciências matemáticas ou físico-naturais, prevaleceu outra divisão do âmbito que hoje se reserva à filosofia. Esta divisão é devida a um alemão — Christian Wolf — que foi discípulo de Leibniz, de que já falámos. Wolf dividia a filosofia em três partes principais : a filosofia *real,* a filosofia do *conhecimento* e a filosofia da *conduta.* A primeira estuda o ser e as coisas em geral ; a segunda trata desse fenómeno que se dá na nossa mente e que nos põe em relação com as coisas exteriores — o conhecimento — fenómeno que nos distingue duma pedra, por exemplo, que não tendo conhecimento, está encerrada em si mesma, não entrando em contacto com o que está fora dela ; a terceira estuda a acção e as normas que a regem : o actuar é um complemento do conhecer, reagindo-se sobre as coisas que se nos manifestam através do conhecimento.

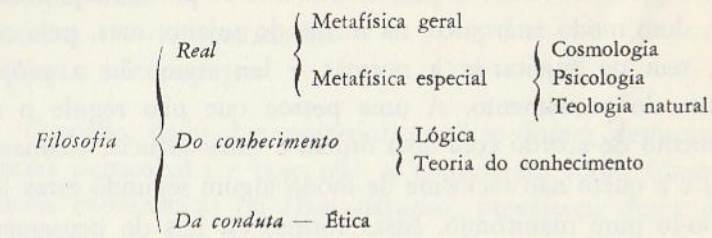
Cada um destes três grupos abarca várias ciências. A filosofia *real* divide-se em metafísica geral e metafísica especial. A primeira, que é a disciplina filosófica fundamental e determina a natureza dos vários sistemas filosóficos, estuda o *ser enquanto ser,* o ser em si. A especial divide-se em *cosmologia, psicologia* e *teologia natural* ou *teodiceia.* Esta divisão corresponde às três categorias mais gerais do ser real ; o *cosmos* ou conjunto ordenado do mundo material, inerte ; as *almas,* como algo de distinto da matéria e irredutível a ela, e *Deus* que ultrapassa e não corresponde a nenhum dos outros dois grupos de seres.

Na filosofia *do conhecimento* devem distinguir-se duas ciências : a *lógica* e a *teoria do conhecimento,* acrescentada a esta divisão a partir de Kant. O pensamento não se produz espontâneamente, dum modo anárquico, na mente do sujeito, mas, pelo contrário, tem de sujeitar-se a normas e leis, que são a própria estrutura do pensamento. A uma pessoa que não regule o seu pensamento de acordo com uma ordem e consequência, chamamos *ilógica* e a quem não raciocine de modo algum segundo estas leis, metemo-lo num manicómio. Essas formas ou leis do pensamento são objecto da lógica. Para as estudar não é necessário sair do âmbito do próprio pensamento ; ao lógico não interessa que aquilo que se pensa esteja de acordo com a realidade, mas sim que esteja de acordo com as leis do pensamento.

É preciso pois que, fora do âmbito lógico, façamos outra pergunta sobre o conhecimento em geral : corresponderá o pensamento à realidade ou não ? Tratar-se-á inclusivamente duma criação da mente ? A estas perguntas responde outro ramo da filosofia do conhecimento : a epistemologia ou teoria do conhecimento.

Entre o sujeito e o objecto não se estende sòmente a ponte do conhecimento, mas também a da acção. Se no conhecimento o objecto impressiona o sujeito, transmitindo-lhe a sua imagem, na acção é o sujeito que reage sobre o objecto, modificando-o. Pois bem : o actuar, como o pensar, está também submetido às suas normas, imutáveis e universais. A criança, ao mesmo tempo que conhece as noções de verdadeiro e falso, e antes de chegar às de lógico e ilógico, aprende a distinguir as de bem e mal, a saber quais os actos lícitos e ilícitos. A parte da filosofia que estuda as leis da legitimidade ou moralidade dos actos e o seu fundamento, é a *ética.*

Termina assim o sistema das ciências pròpriamente filosóficas, que podemos condensar neste esquema :



Apesar destas divisões, a filosofia é essencialmente una. Quer dizer, a concepção básica que se tenha do ser na metafísica geral, determina as posteriores visões da cosmologia, psicologia, ética, etc., que são, ao fim e ao cabo, a sua aplicação ou prolongamento. Assim, todos os grandes sistemas filosóficos da história surgiram duma ideia-mãe fundamental, de uma concepção originária do ser e do Universo.

A utilidade da filosofia

É muito frequente ouvir-se perguntar qual a utilidade da filosofia. Para que se dedicam certos homens a *ocultas* actividades sobre a origem e a natureza última das coisas ? Para que servem esses estudos ? Que utilidade prática podem trazer-nos ? Simplesmente a de engendrar novas especulações e ensiná-las a novas gerações, como parece acontecer ?

Em termos gerais, deve contestar-se a esta objecção que a filosofia, com efeito, *não serve para nada,* mas que nisto radica a sua grandeza. As diversas técnicas servem ao homem e o homem serve à filosofia, visto que a essência diferencial da sua natureza

pròpriamente humana é a racionalidade e esta exige-lhe a contemplação intelectual do ser, o conhecimento desinteressado da essência das coisas. A diferença fundamental entre a animalidade e a racionalidade é, precisamente, esta : o animal, perante qualquer objecto desconhecido, pode mostrar algo semelhante à perplexidade inquisitiva, mas a sua pergunta obscura é : Para que serve isto ? Em que relação estará comigo ? Trata-se de algo prejudicial, indiferente ou benéfico ? Quando o animal se tranquiliza quanto a esta questão, não experimenta já qualquer outra preocupação perante as coisas. O homem, pelo contrário, é o único animal que ultrapassa esta esfera utilitária e pergunta ainda : *Que é isto ?* A esta pergunta só se pode responder com a *essência* das coisas, cuja reprodução na mente do homem é a *ideia* ou *conceito.*

Perante um fenómeno estranho que aparece no céu, o homem não se satisfaz, assegurando-se de que *está longe* ou que *é inofensivo.* Será preciso explicar-lhe que se trata, por exemplo, duma aurora boreal e, se sabe o que isso é, então ficará satisfeito. Deste género de curiosidade puramente cognoscitiva, o animal nunca deu mostras. Por isso, os animais não falam : expressam sim, a sua dor, a sua alegria e todas as reacções sentimentais perante as coisas, mas o falar consiste em expressar juízos, que constam de conceitos que o animal não capta.

Muitos grupos humanos vivem de acordo como uma organização de vida que se assemelha à do animal. Vivem numa actividade incessante e febril, encaminhada para a produção de meios úteis à satisfação das necessidades vitais. Dir-se-ia que a sua existência é um ciclo que apenas serve para se manter a si próprio repetindo-se indefinidamente. Se se suprimisse de todo ter-se-iam resolvido dois problemas ao mesmo tempo : o da produção e o da vida, e poder-se-ia pensar que nada se tinha perdido. Aqueles que vivem desta forma e desta forma vêem a vida, sòmente con-

seguem perguntar perante uma obra de arte : Quanto valerá ? ; ou perante uma descoberta científica : Para que servirá ? A filosofia — a ciência pura — e a arte são precisamente aquelas disciplinas que rompem este círculo vicioso e conferem um sentido e um valor à vida. O cientista especulativo — matemático, físico, químico, etc. — investiga pela contemplação pura, sem outro fim para além do simples conhecer, embora nestas ciências, devido à possível e imediata aplicação técnica dos seus resultados, aconteça muitas vezes que o investigador seja movido por fins utilitários e práticos. Mas isto, que não acontece sempre ao cientista, nunca se passa com o filósofo porque o seu campo está para lá da possibilidade de aplicações técnicas.

A filosofia não é um meio, mas sim um fim em si mesma ; não serve para nada, mas é servida por tudo o resto, inclusivamente o homem, através daquilo que nele é mais nobre — a sua faculdade intelectual.

Lógica

3. A Lógica

O seu conceito

TODA A GENTE POSSUI UMA IDEIA espontânea sobre aquilo que significa a palavra *lógica,* e emprega-a como qualificativa na sua linguagem corrente: *isto é lógico, trata-se de uma falta de lógica...* Segundo esta ideia vulgar, chama-se lógico ao pensamento certo (recto) e ilógico ao que carece desta ilação interna. Todo o homem normal, ainda que só tenha esta ideia elementar da lógica, possui, contudo, uma lógica natural que o leva a conduzir o seu pensamento de uma forma lógica e a perceber a falta de conexão racional onde quer que a encontre. Esta lógica *espontânea* torna-se *reflexiva* na ciência lógica, cuja definição iremos tentar encontrar.

Podemos chegar a uma primeira definição de lógica através da etimologia da própria palavra. *Logia* (do grego « logos »), significa estudo ou *tratado racional.* Este elemento faz parte dos nomes que designam quase todas as ciências : geologia, zoologia, psicologia... que são respectivamente tratados de « geos » (terra)

« zoon » (animal) e « psiquê » (alma), etc. Importa contudo que se faça objecto desse estudo ou tratado científico, não um objecto exterior, mas o próprio pensamento racional enquanto se constitui numa autêntica ordem racional e científica para alcançar a verdade. Assim, os gregos chamaram τα λογικα — as coisas lógicas — àquela ciência que versava o próprio pensamento, suas formas e leis.

Duma análise da nossa actividade mental, em ordem ao conhecimento da realidade que nos rodeia, pode resultar uma ideia mais precisa do que seja a lógica. Se penso alguma coisa, por exemplo, *o carvão é combustível,* posso distinguir, à volta deste facto, as seguintes realidades :

1.ª — Um sujeito pensante — eu, neste caso — que está consciente dessa actividade e daquilo que se pensa ;

2.ª — O acto realizado, acto dum sujeito que decorre numa mente determinada e num tempo concreto ;

3.ª — O próprio pensamento *o carvão é combustível,* pensamento que possui um sentido e uma realidade em si, podendo ser pensado por diferentes sujeitos ;

4.ª — As imagens que, simultâneamente, esse pensamento pode suscitar, (carvão, ignição) distintas do acto de pensar ;

5.ª — A expressão verbal em que o pensamento pode concretizar-se e que, na linguagem habitual do ser pensante, acompanha normalmente o pensamento;

6.ª — O objecto a que o pensamento se refere, neste caso, a qualidade combustível do carvão.

O objecto da lógica é a terceira destas realidades, o próprio pensamento, mas não no seu conteúdo, quer dizer, naquilo que representa ou reproduz, mas no seu aspecto formal, (formas que adopta) nas suas relações objectivas com outros pensamentos e nas leis que o regem para que seja coerente e útil no caminho da verdade.

Pode definir-se a lógica como a *ciência do pensamento enquanto tal, nas suas formas e leis.*

Os escolásticos chamavam ao pensamento *ente de razão.* Quando pensamos algo, fixamo-nos primeiramente naquilo a que o pensamento se refere ; todavia, através duma reflexão, podemos reparar, num segundo momento, na natureza interna e estrutura do acto de pensar. Daqui deriva o facto de se considerar a lógica como ciência do *ente de razão de segunda intenção.*

Objecto material e objecto formal da lógica

Já dissemos o que é objecto material e objecto formal duma ciência. Da definição que demos de lógica, pode-se deduzir que o seu *objecto material* é o pensamento em geral nas suas formas ou elementos (conceitos, juízos, raciocínios) e que o seu *objecto formal* (o ponto de vista a partir do qual o trata) é o das mútuas relações desses elementos que dão coerência ao pensamento, fazendo com que ele seja um instrumento adequado para alcançar a verdade.

Relações da lógica com outras disciplinas

Vimos já que a lógica é a ciência do pensamento. Por isso tem relações com todas as ciências que são pensamento ordenado e sistematizado. Contudo, para além desta relação genérica, tem de se considerar aquilo que possuem de comum com as disciplinas que lhe são mais afins. Com efeito, o pensamento é sempre de *alguém*

e refere-se a *algo*. Esse *alguém*, sujeito do pensamento, é estudado pela psicologia e esse *algo*, objecto do pensamento, é estudado pela *ontologia* (ciência do ser na sua totalidade).

A lógica distingue-se da psicologia porque esta estuda a génese do pensamento (pensamento em acto), as condições da sua existência, desinteressando-se da sua legitimidade interna. Distingue-se da *ontologia*, porque esta estuda o ser em si mesmo, independentemente do facto de ser ou não pensado, enquanto que a lógica o estuda nas suas relações com o pensado.

Todavia o conhecimento (pensamento) não é objecto exclusivo da lógica, uma vez que existem outras ciências que o abarcam, dentro do seu campo de investigação. É o que se passa com a teoria do *conhecimento (epistemologia)*, que estuda o pensamento na sua relação com as coisas, isto é, o problema de saber se ele reflecte ou não a realidade e dentro de que limites o faz.

A lógica diferencia-se de ambas porque estuda o pensamento em si mesmo, na sua estrutura própria.

Deste modo, face ao pensamento *a madeira é combustível*, a psicologia do conhecimento perguntará como é que o espírito formou os conceitos *madeira* e *combustível* e quais os mecanismos psíquicos que procedem à sua relacionação ; a teoria do conhecimento estudará a correspondência que pode ter com a realidade uma afirmação geral como essa ; para a lógica, será sòmente um exemplo de conceitos e de juízos, formas do pensamento em si !

Lógica e verdade

A noção de pensamento conduz imediatamente à verdade que lhe está directamente ligada. A verdade no seu sentido primário é uma qualidade de certos pensamentos que os faz conformes

com a realidade. Os escolásticos definiam-na como *adaequatio rei et intellectus* (adequação entre intelecto e coisa).

A noção de verdade pertence, pois, ao aspecto do pensamento que é estudado pela teoria do conhecimento ou epistemologia, e não ao aspecto puramente formal de que trata a lógica. Assim, a lógica é indiferente à verdade ou falsidade do pensamento. Um raciocínio falso nas suas premissas e na sua conclusão pode ser perfeitamente lógico:

Os espanhóis são asiáticos.
Os franceses são espanhóis.
Logo, os franceses são asiáticos.

Do mesmo modo um raciocínio pode ser por acaso verdadeiro em todas as suas proposições e não ser lógico; isto é, necessitar de nexo legítimo ou consequência :

Os espanhóis são europeus.
Os andaluzes são europeus.
Logo, os andaluzes são espanhóis.

Este raciocínio, como veremos quando tratarmos deste assunto, não é concludente, mas é verdadeiro nas suas afirmações.

O ponto de vista da lógica é pois alheio à verdade ou falsidade do conteúdo dos pensamentos e sòmente atende àquilo que se chamou a sua *verdade formal*, isto é, à conformidade destes com as leis do pensamento.

Alguns filósofos, os da escola idealista, reduziram o conceito de verdade ao de verdade formal, negando o conceito primário e real de verdade. Idealistas são aqueles filósofos que acreditam que o pensamento é uma criação da mente que não corresponde a uma realidade exterior, porque nada existe fora do espírito pensante. Dados estes pressupostos filosóficos, não podem conceber

a verdade como adequação do pensamento com uma realidade em que não confiam. O seu conceito de verdade será pois, formal ou lógico, não ultrapassando os limites do pensamento. Mas esta prévia concepção idealista carece de sério fundamento e, portanto, não é válida essa redução do conceito de verdade.

Origem da lógica

Aristóteles, o maior filósofo da Grécia antiga — século IV, de J. C. — foi o fundador da lógica que hoje estudamos, quase na íntegra. Chamou à lógica, *Organon,* instrumento, isto é, instrumento do saber, estrutura e direcção do pensamento na aquisição do saber. O seu estudo precedia toda a sua obra e tinha um carácter introdutório.

Os escolásticos, durante a Idade Média, prolongaram a lógica de Aristóteles, desenvolvendo-a e criando um hábil método expositivo e mnemotécnico para o seu ensino. Muitas das regras e fórmulas de que hoje nos valemos para a sua aprendizagem, vêm dos lógicos medievais, especialmente do português Pedro Hispano, que foi Papa com o nome de João XXI.

Os continuadores de Aristóteles pouco acrescentaram à lógica do filósofo grego. Só surgiram alguns ramos e aplicações, com a moderna lógica matemática que não tem lugar num estudo elementar como o nosso.

A lógica matemática moderna começou com Leibniz (1646-1716) na Alemanha e culminou na obra do inglês Bertrand Russel (n. 1873) e nas escolas neo-realistas e neopositivistas. Para Russel (*Principia Mathematica*) o mundo — a nossa experiência — é apenas um conjunto de dados sensíveis que combinamos lógica e matemàticamente. A logística ou lógica simbólica é o

caminho, segundo os neopositivistas do Círculo de Viena (Carnap, Reichenbach) para alcançar, no futuro, uma metalinguagem universal que seja o veículo adequado para o progresso da ciência. A lógica matemática aplica-se hoje na construção de *cérebros electrónicos.*

Divisão da lógica

A lógica divide-se tradicionalmente em *elementar* e *especial* ou metodologia. A primeira estuda as formas gerais em que se expressa o acto psicológico do pensamento. São estas o *conceito,* o *juízo* e o *raciocínio.* Tudo quanto o pensamento produz é conceito, juízo ou raciocínio. Daqui deriva que a lógica geral ou elementar se divide em três grandes capítulos : lógica do conceito, lógica do juízo e lógica do raciocínio.

A lógica especial ou metodologia estuda certas estruturas ou métodos mais complexos e precisos que são próprios do pensamento científico e não do pensamento vulgar. A ciência tem formas de pensar que possuem uma estrutura especial com as suas próprias leis, embora em definitivo se reduzam a conceitos, juízos e raciocínios. Tal é o caso da *definição, divisão, demonstração,* que não se empregam no pensamento ordinário, mas são indispensáveis num pensamento rigorosamente preciso como é o científico. O *método* — ou conjunto de procedimentos gerais apropriados às diversas ciências — resume o pensar científico e as suas estruturas especiais, pelo que se chama a esta parte da lógica, metodologia.

4. O Conceito

Apreensão intelectual e conceito
Noção de conceito

A PRIMEIRA E MAIS ELEMENTAR das formas lógicas é o *conceito,* também chamado, no seu aspecto objectivo, *universal* e *ideia.* Podemos defini-lo como *representação intelectual abstracta dum objecto* (por exemplo, homem, cavalo, planeta, triângulo...).

O homem, como os outros animais, conhece através dos sentidos as coisas que o rodeiam. A esta forma de conhecimento chamamos, em psicologia, percepção sensível, e através dela entramos em contacto com as coisas concretas e singulares : esta mesa, este cavalo, este objecto triangular... Mas o espírito humano é capaz também duma apreensão intelectual pela qual prescinde das características concretas de cada coisa, para a captar na sua essência pura. Isto é, para além de conhecer *esta mesa, este cavalo* ou *esta coisa triangular,* concebe também a *mesa,* o *cavalo,* o *triângulo,* como conceitos ou ideias. O conceito, como conteúdo

objectivo, independente da mente que o pensa, é objecto da lógica, sendo o primeiro dos entes de razão (formas de pensamento) que ela estuda. Os conceitos também se chamam *universais* porque a relação que deles surge, consiste no facto de se reflectir e multiplicar em todos os seres e objectos que, dum outro modo, realizam o seu conteúdo. Assim, o triângulo realiza-se e multiplica-se em isósceles, ou neste e naquele objecto triangular.

Esta realidade *abstracta* (isto é, separada do concreto) e universal que é o conceito, constitui o elemento primordial e fundamental do pensamento, uma vez que os juízos e raciocínios se formam a partir dos conceitos. O saber e a ciência formam-se a partir deles : todas as realidades de que a ciência trata (o número, a figura espacial, o corpo, a força, as substâncias químicas, etc.) são realidades universais ; na mente, são conceitos. O conceito é também a base e fundamento da linguagem. Falar é expressar juízos e, em todo o juízo, pelo menos um dos seus termos (o predicado, o que se atribui ao sujeito) tem de ser um conceito ou universal. Um ser, como o animal, que não ultrapassa no seu modo de conhecer as coisas concretas, não pode falar, pois não tem nenhum juízo para expressar : sòmente expressa, mediante gestos, sons ou atitudes, as reacções de atracção ou repulsa que as coisas lhe produzem.

A noção de conceito pode entender-se em dois sentidos : como conceito formal (subjectivo ou *noesis*), que é a simples apreensão do universal feita pela mente, e como conceito objectivo ou *noema*. Se várias pessoas pensam um mesmo pensamento, haverá várias *noesis* e um só *noema*.

Diferença entre conceito, imaginação e recordação

Ainda que em lógica se trate o conceito como noção ou ideia, isto é, como algo de objectivo, independente do espírito que o capta ou apreende, uma vez que é através duma operação mental que o atingimos, será preciso distingui-lo claramente doutras realidades mentais que o costumam acompanhar, originando uma possível confusão com ele.

Antes de mais, distingui-lo-emos da imagem. A imagem, como veremos em psicologia, é o produto do sentido interno chamado imaginação, cuja função é reproduzir ou renovar no nosso espírito a percepção de objectos que não estão presentes aos nossos sentidos. Ainda que não se encontrem presentes aos meus sentidos, posso evocar e ver na minha mente a fisionomia dum amigo ou a fachada da minha casa. O conceito, produto da faculdade intelectiva, distingue-se radicalmente da imagem, ainda que esta costume acompanhar sempre o acto de pensar. O conceito não representa uma coisa individual e concreta, como a cara de fulano ou aquela casa, mas sim essências universais que podem aplicar-se a muitos indivíduos (o homem, a casa, etc.). O conceito é, pois, univesal e abstracto e a imagem, singular e concreta.

Muito mais se distingue o conceito da recordação, acto de outro sentido interno que é a memória. A recordação é uma evocação de coisas também concretas e singulares, mas envoltas por um tempo pretérito, na minha experiência passada. Assim posso imaginar o Mosteiro dos Jerónimos, na sua realidade e forma (imagem), ou vê-lo num dia em que passei por lá (recordação).

Convém igualmente distinguir o conceito do termo e da palavra. Termo é, como veremos, a expressão do conceito. Um

inglês e um espanhol têm o mesmo conceito de *triângulo,* por exemplo, mas ambos expressam esta ideia com sons ou grafismos diferentes. Trata-se de termos diferentes. Isto pode levar a confundir termo com palavra, mas também não se identificam entre si. Um conceito pode expressar-se com uma palavra ou necessitar de várias para o fazer. Em ambos os casos trata-se dum só termo : a expressão desse conceito. Assim, o conceito *filho de Itália* expressa-se com o termo *italiano,* que é também uma palavra. Mas o conceito *habitantes do Sudeste da Europa* não se pode expressar senão por estas cinco palavras que formam um termo, o correspondente a esse conceito.

Compreensão e extensão

PROPRIEDADES DOS CONCEITOS

A *compreensão* e a *extensão* são propriedades dos conceitos.

Chama-se *compreensão* ao conjunto de notas ou conceitos mais gerais que estão incluídos num conceito. Não posso ter o conceito *homem,* por exemplo, sem antes ter, ainda que confusamente, o conceito de *animal, ser vivo, ser corpóreo, ser* em geral. O conceito objectivo *homem* pressupõe todos estes conceitos prévios. A sua definição é a de *animal racional,* e se quero definir *animal,* tenho de apelar para *ser vivo,* etc. A *extensão,* pelo contrário, é o conjunto de conceitos menos gerais ou de coisas concretas, aos quais se pode atribuir o conceito. Assim, a extensão do conceito *homem* é o conjunto de seres humanos e a de *europeu,* o dos que habitam ou habitaram o nosso continente.

Estas duas propriedades lógicas dos conceitos, compreensão e extensão, têm entre si uma relação inversa. Isto é, à maior compreensão dum conceito corresponde a sua menor extensão e vice-

-versa. Quanto mais se concretize uma ideia ou conceito, mais se limita a sua esfera de aplicabilidade e quanto mais se amplia o seu sentido, maior será a sua esfera de aplicação. O conceito *homem* pressupõe uma nota mais do que o de animal (a racionalidade) ; a sua compreensão é maior, mas a sua extensão é menor, visto que exclui do seu campo todos os seres animais não racionais. Inversamente, o conceito *vivente* tem uma nota a menos do que o animal, e por isso convém a uma maior zona de seres : todos os vegetais que estavam excluídos do conceito animal.

Nos pontos extremos desta dupla relação encontra-se o conceito de extensão máxima e compreensão mínima que é o de *ser* e o de mínima extensão e máxima compreensão que é o *indivíduo* (João, Paulo, Luís, etc.). O conceito de ser só tem a nota ser, acima da qual já não existe nenhuma noção mais geral. A sua extensão é, por isso mesmo, a mais dilatada : todas as coisas reais, materiais, espirituais, ideais, etc., têm parte na sua esfera de aplicabilidade. No extremo oposto, o conceito individual, representado pelo nome dum indivíduo (João Silva, por exemplo), tem um número infinito de notas. Tem todas aquelas que fazem parte do conceito homem, mais um número infinito de qualidades próprias, individuais, que fazem com que um indivíduo seja ele e não outro. Sòmente a esse indivíduo, João Silva, se pode aplicar esse nome e esse conceito.

Os conceitos individuais

O que se disse, conduz-nos a uma questão muito debatida pelos lógicos, ou seja, de saber se o conceito tem de ser sempre universal, isto é, se existem ou não conceitos singulares ou individuais.

Dissemos que se chega ao conceito através da apreensão intelectual da essência das coisas, realizada mediante uma abstracção sobre vários objectos nos quais se prescinde daquilo que possuem de diferenciado para ficarmos com o que têm de comum. Será possível o conceito singular, isto é, aquele que representa um objecto individual ? Como dizíamos, esta questão tem sido muito debatida pelos lógicos.

Contudo, pode antever-se uma resposta afirmativa na existência de noções que obtemos mediante essa operação intelectual e que versam seres individuais. Tais são os conceitos de *Deus* ou de *Terra,* que não podem proceder da intuição sensível ou da percepção, visto que não os temos ante a nossa experiência, na sua realidade íntegra. Do mesmo modo, pode existir — e existe — um conceito individual das coisas ou indivíduos que conhecemos, conceitos que os representam duma forma intelectual e simples, obtida por abstracção.

Como a lógica não trata de processos ou meios de formação psicológicos, não se pode duvidar que, embora o conceito individual perfeito e acabado — a cabal representação do indivíduo — seja inatingível pela mente, dado o infinito número das suas notas, esse conceito existe como realidade lógica e representa na hierarquia lógica geral (árvore de Porfírio) o limite oposto ao conceito de ser.

Divisão dos conceitos

Os conceitos podem classificar-se atendendo às duas propriedades, já citadas : compreensão e extensão.

Sob o ponto de vista da extensão, os conceitos dividem-se em : *Particulares,* quando se aplicam a uma pluralidade de objectos, mas dum modo limitado e sem precisar. Exemplo : *alguns homens.*

Universais, quando representam *objectos,* sem restrição. Exemplo : *o homem* ou *todos os homens.*

Podem acrescentar-se ainda os *individuais* ou singulares que se referem a um só objecto. Por exemplo : *Deus,* a *Terra.*

Sob o ponto de vista da *compreensão,* os conceitos dividem-se em *simples* e *complexos.* Os primeiros expressam uma essência complexa, combinada com outra ou outras, realizando o objecto a que se refere o conceito: *cão negro,* por exemplo.

Os conceitos simples, por sua vez, dividem-se em *abstractos,* que expressam uma realidade independente do objecto que a cumpre ou realiza (*brancura,* por exemplo) e *concretos,* que a expressam realizada num sujeito (*homem branco* ou *o branco,* por exemplo).

Costumam dividir-se os conceitos, quanto à sua perfeição, em *claros* e *obscuros, confusos* e *distintos.* Mas esta distinção é mais psicológica do que lógica, e introduzi-la em pé de igualdade com as anteriores é cair no *psicologismo.* O psicologismo é a tendência que consiste em tratar as formas lógicas em função da operação mental que as produz ou do estado psíquico que lhes é concomitante.

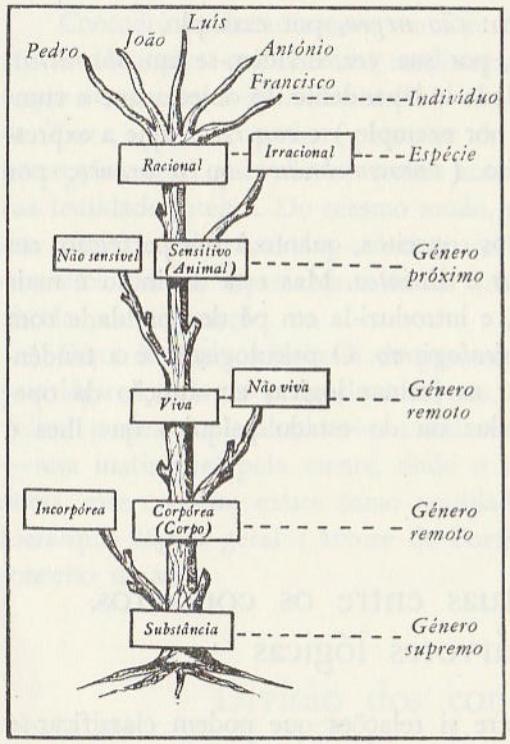
Relações mútuas entre os conceitos. As árvores lógicas

Os conceitos têm entre si relações que podem classificar-se sob o ponto de vista da sua extensão e da sua compreensão, isto é, das suas propriedades lógicas.

Atendendo ao segundo destes aspectos, os conceitos podem ser entre si *idênticos* (ou coïncidentes no mesmo conteúdo lógico) ou *diversos,* conforme tenham ou não a mesma compreensão.

Idênticos são, por exemplo *homem* e *animal racional;* diversos são *homem* e *salgueiro*. Os diversos, por sua vez, podem ser *compatíveis,* se podem referir-se a um mesmo sujeito (como *militar* e *loiro*) *ou incompatíveis,* se não podem atribuir-se ao mesmo sujeito (como *circular* e *triangular*). A incompatibilidade, por sua vez, pode ser *díspar,* se se trata de objectos dum género totalmente diverso (como *mesa* e *crustáceo*) ou oposta, se existe incompatibilidade lógica entre eles.

ÁRVORE DE PORFÍRIO



Esta oposição pode ser *contraditória, contrária, privativa* e *correlativa.* Contraditória é a que existe entre um conceito e a sua negação, como *mortal* e *imortal.* Contrária é a que medeia entre dois conceitos extremos, mas dentro do mesmo género, como *sábio* e *ignorante, branco* e *preto, dia* e *noite.* Privativa é a que liga uma qualidade normal a um sujeito e a carência dessa qualidade, como *ouvinte* e *surdo.* Correlativa é aquela que se dá

entre condições que se exigem nessa relação mútua em dois sujeitos, como *pai* e *filho.*

Sob o ponto de vista da extensão, os conceitos podem ser (entre si) *subordinados* e *coordenados.* O conceito *isósceles* é subordinado ao de *triângulo,* porque este o elabora na sua extensão. Os conceitos *equilátero, isósceles* e *escaleno,* são coordenados entre si, visto ocuparem o mesmo nível de subordinação.

Deste modo, quanto à extensão, os conceitos hierarquizam-se formando estruturas conceptuais ordenadas. É famosa a hierarquização dos conceitos fundamentais da realidade que o lógico Porfírio realizou (séc. III), desde a *primeira das categorias* ou géneros supremos do ser *(substância),* até ao *indivíduo,* passando pelo *ser corpóreo, ser vivo, animal, racional* e *homem.*

O conceito e o termo

O conceito, realidade que se dá na mente, ainda que possa considerar-se abstracta, como algo de objectivo, tem de expressar-se na vida de relação mediante sinais captáveis pelos sentidos. Para isso, a linguagem fornece um número — forçosamente limitado — de sinais gramaticais a que chamamos palavras. Estas podem expressar-se oral, gráfica ou mìmicamente. Dos conceitos que o espírito forja ou abstrai em número indefinido, uns expressam-se por uma palavra ; mas como o número destas é limitado, muitos outros requerem duas ou mais palavras para se expressarem. Assim, o conceito *casa* expressa-se por uma só palavra, mas o conceito de *casa da vizinhança* necessita destas três palavras para se expressar. O *termo* é, em geral, a expressão lógica do conceito. Tra-

tando-se de expressão lógica, e não gramatical, não o afecta o facto de se concretizar por uma ou mais palavras. No primeiro caso, essa palavra será um termo ; no outro caso, esse conjunto de palavras formará o termo.

Divisão dos termos

Os termos dividem-se nos mesmos grupos dos conceitos que representam, mas existe uma classificação especial dos termos, dada a sua índole significativa. Assim, podemos dividi-los em *unívocos, equívocos* e *análogos.*

São *unívocos* aqueles termos que significam um só conceito e que portanto se empregam sempre com o mesmo sentido. Por exemplo : *mesa, homem,* etc.

São *equívocos* os que expressam conceitos completamente diferentes e que se empregam com vários sentidos. Assim, *lata* pode significar *liga de metais* ou um *recipiente de metal.*

São *análogos,* os que expressam conceitos diferentes, mas não inteiramente, porque existe uma certa semelhança entre eles, como *inteligente,* que se diz duma pessoa, dum livro, duma acção, expressando respectivamente, aquilo que tem inteligência ou que a revela, etc.

A analogia dos termos pode ter dois aspectos. Há *analogia de atribuição* quando os objectos a que se aplica um termo têm uma relação comum com outro a que se chama *primeiro análogo.* Assim, no exemplo citado, a inteligência refere-se ao livro e à acção, etc., por relação com o sujeito inteligente, o único que pròpriamente o é (primeiro análogo).

Há uma *analogia* de *proporcionalidade* quando o termo se atribui a vários objectos porque com eles realiza uma relação

semelhante, por exemplo, *cabeceira* diz-se a respeito de uma cama, de uma mesa, etc., significando a parte desses objectos que tem a mesma relação (e posição) em função do conjunto que a cabeça tem no corpo humano. A analogia de proporção pode ser *própria* ou *imprópria.* É própria quando a relação é real e imprópria quando a relação é imaginária ou metafísica (uma mera semelhança).

A noção de ser de que trata a metafísica não é unívoca nem equívoca, mas sim análoga. O ser que se atribui a Deus não é o mesmo das criaturas, nem o da substância é o mesmo do acidente ; contudo, não se trata de algo completamente diferente : há uma analogia de atribuição e de proporcionalidade (relação de existência).

Os conceitos dentro do juízo. Predicáveis e predicamentos

Temos considerado até aqui o conceito em si mesmo, quanto às suas divisões e relações. Antes de passarmos à segunda das formas gerais de pensamento — o juízo — devemos considerar o conceito em função desta nova forma lógica. O juízo é, como veremos, uma forma enunciativa na qual um conceito chamado *predicado* é atribuído — isto é, afirmado ou negado — a algo que se chama *sujeito.* O juízo estabelece, pois, uma relação na qual o conceito pode ter dois papéis : o de sujeito e o de predicado. Se se trata do juízo *o homem é mortal,* atribui-se o conceito *mortal* ao conceito *homem :* este é o sujeito, mortal é o predicado.

Pois bem, estas duas funções de predicado e de sujeito podem ser realizadas pelo conceito, de diferentes maneiras. Um conceito

pode atribuir-se a um sujeito (predicar-se, fazer de predicado) de diferentes modos. A estes modos chamamos *predicáveis*. Do mesmo modo, o conceito pode realizar o papel de sujeito num juízo também de diferentes maneiras. A estas maneiras lógicas de ser sujeito chamamos *predicamentos*.

Os predicáveis

Predicáveis são os diferentes sentidos segundo os quais um conceito pode predicar-se de um sujeito. Uma ideia universal pode atribuir-se a um sujeito como :

- Sua essência
  - Total e isto constitui o predicável ... ... *Espécie*
  - Parcial
    - No que tem de comum com outras espécies coordenadas ... ... *Género*
    - No que tem de especial ou constitutivo dessa espécie ... ... *Diferença*
- Algo não essencial que se acrescenta à sua essência
  - Mas brota dela e a acompanha sempre ... ... *Próprio*
  - Que é contingente ... ... *Acidente*

Espécie, género, diferença, próprio e *acidente* são os predicáveis ou modos lógicos de atribuição. Podem definir-se do seguinte modo:

Espécie : é o conceito universal predicável duma pluralidade cuja essência ou natureza comum representa. Quando digo *os dálmatas são cães,* predico cães como espécie de dálmatas.

Género : é o conceito universal predicável duma pluralidade da qual se expressa a parte da sua própria essência e a outras espécies coordenadas. Quando digo, *os dálmatas são animais,*

expresso o seu género, isto é, o universal mais geral, anterior e comum à sua espécie e a outras coordenadas *gatos, esquilos,* etc.

Diferença : é o conceito universal predicável duma pluralidade da qual expressa a parte da sua essência própria e característica da sua espécie. Se afirmo : *João é racional,* predico racional como aquilo que possui de típico e diferencial a espécie de João.

Próprio : é o conceito universal predicável duma pluralidade a que se atribui algo que, sem pertencer à sua essência, dela deriva, acompanhando-a sempre. Se digo que *João é um ser que ri ou que fala,* indico uma das qualidades que resultam da racionalidade, embora não sejam ela própria.

Acidente : é o conceito universal predicável duma pluralidade, da qual se afirma algo de contingente, alheio à sua essência. Se digo que *João é loiro,* expresso algo que é um facto, mas que não tem nenhuma relação com a essência de João.

Predicamentos

Às diversas maneiras como o conceito pode fazer de sujeito num juízo, chamamos *predicamentos.*

É óbvio que podemos predicar algo de todos os conceitos ; também é óbvio que os conceitos reflectem a realidade, visto que tudo pode ser captado intelectualmente. A divisão dos predicamentos coincidirá, assim, com uma divisão racional e lógica das coisas reais. Das divisões das coisas em grandes compartimentos, nenhuma é tão lógica e completa como aquela que fez Aristóteles e que se conhece com o nome de *categorias* ou géneros supremos do ser.

Segundo esta classificação, a realidade distribui-se em duas grandes categorias : a *substância* e o *acidente.* Entende-se por

substância, aquilo que é *em si* (que tem uma realidade substantiva) e por *acidente,* aquilo que é *noutro.* Uma casa, por exemplo, é uma substância ; a cor branca das suas paredes é um acidente. Um homem é uma substância ; a sua prudência é um acidente. Entendemos o que seja o branco ou a prudência — trata-se, sem dúvida, de coisas reais —, mas são realidades que nunca vimos nem podemos pensar sòzinhas, isoladas, mas apenas, como existindo noutras, como cor ou virtude de algo ou de alguém. O acidente divide-se, segundo Aristóteles, em nove categorias :

Qualidade	(que	responde	à	pergunta	*Como é?*)
Quantidade	(»	»	»	»	*Quanto é ?*)
Relação	(»	»	»	»	*Relacionado com quê ?*)
Tempo	(»	»	»	»	*Quando ?*)
Lugar	(»	»	»	»	*Onde é ?*)
Acção	(»	»	»	»	*Que faz ?*)
Paixão	(»	»	»	»	*Que sofre ?*)
Hábito	(»	»	»	»	*Como está ?*)
Posição	(»	»	»	»	*Qual é a sua posição ?*)

Estas categorias de acidentes formam, com a substância — que responde à pergunta *O que é ?* — as dez categorias de Aristóteles, em cuja distribuição lógica entram todas as coisas da realidade. No exemplo que se segue, reúnem-se todas as categorias aristotélicas : *o grande* (quantidade) *cavalo* (substância) *castanho* (qualidade) *de Alexandre* (relação) *está* (posição ou paixão) *comendo* (acção) *aparelhado* (estado) *de manhã* (tempo) *no pátio* (lugar).

Estas categorias, tomadas como distribuição da realidade, têm um sentido ontológico ; mas, se as considerarmos como conceitos, são os predicamentos, ou seja os vários sujeitos de predicação.

5. O Juízo

Noção de juízo

JUÍZO É AQUELA FORMA LÓGICA pela qual um conceito chamado predicado é atribuído — afirmado ou negado — a um sujeito. Se digo : *Deus existe,* afirmo a existência de Deus. O juízo é a segunda das formas lógicas elementares. É formado por conceitos, que são a primeira das ditas formas, o primeiro fruto da racionalidade ; mas nele aparece um elemento novo, que é a *atribuição,* a afirmação de uma realidade. Daqui segue-se que no juízo existe já verdade ou falsidade. No conceito, mera apreensão intelectual, não há ainda verdade nem falsidade. Os puros conceitos, *homem, centauro,* não são em si verdadeiros nem falsos, são simples conceitos. Só se disser *o homem existe* ou *o centauro existe* é que eu tenho uma verdade, no primeiro caso, ou uma falsidade, no segundo, porque a enunciação gera uma relação entre o enunciado e a realidade.

Matéria e forma do juízo

No juízo é necessário distinguir uns elementos *materiais* que o integram, e uma *forma* ou princípio de ordem que organiza essa matéria e lhe confere a sua especial estrutura.

Elementos materiais ou *matéria* do juízo são o conceito que faz de predicado e o conceito (ou realidade, segundo os casos) que faz de sujeito. Mas não é uma junção qualquer de nomes ou conceitos que forma um juízo, a não ser que exista entre esses elementos materiais uma forma ou *estrutura* que os ponha numa relação especial de predicação e enunciação, que é precisamente a essência do juízo.

A predicação determina entre o sujeito e o predicado uma relação compreensiva e extensiva : o sujeito entra na extensão do predicado, e este relaciona-se (por inclusão ou exclusão) com a compreensão do sujeito. Se digo *João é homem,* incluo João na extensão de homem e homem na compreensão de João, naquilo que integra a sua realidade.

O juízo e a proposição

Chama-se proposição à expressão lógica do juízo. O juízo é uma forma lógica que só tem um modo de existência real na mente. Esta realidade mental expressa-se pela *proposição,* que é aquilo que, em termos gramaticais, chamamos *oração.* Assim como o juízo enquadra, duma certa maneira, conceitos, a proposição fá-lo com termos que são, como vimos, a expressão do conceito.

Matéria das proposições são os termos que fazem de sujeito e predicado, e *forma,* é a função predicativa e enunciativa que reúne os termos. Expressa-se a forma, na proposição típica, pelo verbo copulativo ser *(é) :* o homem *é* mortal ; homem e mortal são, respectivamente, os termos *sujeito* e *predicado,* e *é,* a cópula. Estes três termos são necessários a todo o juízo ; contudo há proposições que, aparentemente, omitem um ou mais destes elementos. Assim, se disser : *Deus existe,* parece faltar o termo predicado ; contudo, a expressão desta proposição seria : *Deus é existente,* na qual aparecem claramente os três termos.

Mais difícil é encontrar estes três elementos em proposições como *chove, neva,* etc., que numa só palavra expressam todo um juízo. Trata-se nestes casos de juízos de existências nos quais se afirma a realidade ou existência actual do fenómeno chover ou nevar.

Divisão dos juízos e das proposições

Podem dividir-se as proposições — da mesma forma que os juízos por elas enunciados — atendendo a diferentes *pontos de vista,* de que resultam classificações distintas. Estes pontos de *vista* são, segundo a lógica tradicional, a *quantidade,* a *qualidade, a relação* e a *modalidade.* Entende-se por *quantidade* a amplitude — absoluta ou restrita — em que se toma o sujeito da proposição e, consequentemente, a amplitude da afirmação.

Resulta a *qualidade* da relação de conveniência ou não conveniência que relaciona predicado e sujeito.

Chama-se *relação* de uma proposição à natureza do vínculo que se estabelece entre sujeito e predicado, no seu aspecto predicativo.

Entende-se, finalmente, por *modalidade,* a natureza deste mesmo vínculo, mas no aspecto da enunciação ou afirmação que implica ; quer dizer, na forma ou intensidade com que afirma ou enuncia, de acordo, naturalmente, com a objectividade que representa.

Quanto à *quantidade,* dividem-se as proposições em *universais* e *particulares,* conforme se toma o sujeito em toda a sua extensão ou sòmente em parte. *Todo o homem é mortal* — ou melhor, *o homem* (em geral) *é mortal* — são proposições universais. *Algum cão é branco, alguns índios são idosos,* são proposições particulares. Os lógicos modernos juntam a esta divisão as proposições *singulares,* cujo objecto é um só indivíduo ou uma coisa concreta : *João é sábio, esta madeira arde.* Estas proposições parecem ser o caso extremo das particulares ; mas, dum ponto de vista lógico, consideram-se universais porque tomam o seu sujeito — ainda que este seja individual — em toda a sua extensão ; quer dizer, sem expressar uma limitação.

Atendendo à *qualidade,* as proposições dividem-se em *afirmativas,* se o vínculo que estabelecem é positivo, quer dizer, se o sujeito inclui na sua compreensão o predicado, e este, na sua extensão, ao sujeito, e *negativas,* se esse vínculo é de exclusão. *O homem é corpóreo* é uma proposição afirmativa ; *o homem não é um espírito puro* é uma negativa.

Combinando as classes de proposições que resultam destas duas classificações, temos uma divisão quádrupla, que será de muita utilidade no nosso futuro estudo do raciocínio e do silogismo. Os lógicos, pela necessidade e frequência desta utilização, simbolizaram com letras, como método de simplificação, cada uma das quatro classes de proposições resultantes. São estas :

Proposições *universais afirmativas* (Todo homem é mortal) = A
» *universais negativas* (Nenhum homem é mortal) = E
» *particulares afirmativas* (Algum homem é mortal) = I
» *particulares negativas* (Algum homem não é mortal) = O

Escolheram-se estas letras como símbolo de cada uma, porque são respectivamente as duas primeiras vogais das palavras latinas *affirmo* e *nego* (A e I simbolizam as afirmativas ; E e O, as negativas).

Através da *relação,* quer dizer, pelo vínculo que se estabelece entre sujeito e predicado, mas atendendo à sua função predicativa, dividem-se as proposições em *categóricas, hipotéticas* e *disjuntivas.* As primeiras estabelecem uma relação simples de afirmação ou negação, nada mais : *os alunos sairão a passear.* As hipotéticas afirmam ou negam, mas fazendo-o depender do cumprimento de uma circunstância ou condição. *Se não chover, os alunos sairão para passear.* As disjuntivas, por fim, atribuem a um sujeito vários predicados, afirmando tão-só que algum deles, sem precisar qual, lhe há-de convir. *Os alunos sairão a passear ou ficarão na biblioteca.*

A *modalidade* é o ponto de vista, como dissemos, que atende ao vínculo predicativo, mas no seu aspecto enunciativo, de afirmação. Deste ponto de vista (quer dizer, da maior ou menor força e contundência que na afirmação se coloque por razão do vínculo objectivo que une sujeito e predicado), as proposições dividem-se em *assertóricas, apodícticas* e *problemáticas.*

As que simplesmente enunciam uma relação efectiva, *de facto,* chamam-se *assertóricas.* Por exemplo : *O Guadalquivir passa por Sevilha.* Isto é, algo que é assim, mas que poderia ter sido de outra maneira sem que isso arrastasse contradição.

As que enunciam essa relação como necessária de forma que outra coisa fosse impossível, contraditória, chamam-se *apodícticas : « os ângulos de um triângulo valem* (necessàriamente) *dois rectos ».*

As que enunciam meramente uma possibilidade, algo de incerto mas possível ou provável, chamam-se problemáticas : *Amanhã* (talvez) *choverá.*

Conversão de proposições

Todas as vezes que a lógica, no aspecto prático que toda a ciência tem, se põe ao serviço da dialéctica ou arte da discussão e do raciocínio, existem certas operações lógicas que servem — ou podem servir, em certos casos — para aclarar as proposições e os silogismos ; quer dizer, para os apresentar de forma a que fique desfeito um sofisma ou uma obscuridade que de outro modo se apresentava. Uma destas operações é aquela que em lógica se conhece pelo nome de *conversão* das proposições.

Converter uma proposição consiste em permutar o sujeito e o predicado de tal forma que se mantenha a sua verdade ; quer dizer, se se havia partido de uma proposição verdadeira (de acordo com uma objectividade e sentido), é necessário que a resultante também o seja. Assim, *nenhum cão é racional* converte-se em *nenhum racional é cão,* e a nova proposição mantém a verdade da primeira.

Mas nem em todas as proposições se pode trocar sujeito e predicado conservando ao mesmo tempo a verdade ; se, por exemplo, tenho a proposição *todo o homem é mortal,* que é verdadeira, o resultado de permutar sujeito e predicado *todo o mortal é homem,* não é já verdadeiro posto que, como é obvio, há muitos mortais que não são homens. Para poder realizar a conversão em todas as proposições existem três métodos diferentes, dos quais uns convêm a uma classe de proposições, e outros a outras. O primeiro destes métodos é o que chamamos conversão *simples,* consistindo em trocar, sem mais, sujeito e predicado. O primeiro exemplo que demos era de conversão simples.

O segundo é o que chamaremos conversão *limitada* ou *per accidens,* e consiste em trocar o predicado e o sujeito, mas fazendo ainda com que varie a *quantidade* da nova proposição resultante,

isto é, que de universal se torne particular. Assim, por exemplo, de *todo o homem é bípede,* forma-se por este método a proposição convertida *algum bípede é homem,* que se mantém na verdade ou legalidade que determina a anterior.

O terceiro método, por fim, apoia-se na troca de sujeito e predicado, fazendo, para além disso, variar a qualidade da proposição resultante ; isto é, que de afirmativa se faça negativa, ou vice-versa. Este método, violento e pouco usado, fez-se para converter as proposições em O (particulares negativas), que não se podem converter através dos métodos anteriores. Seja a proposição *algum europeu não é francês.* Dela resultará *algum não francês é europeu,* proposição na qual o predicado da primeira, afectado pela negação, passa com esta condição a fazer de sujeito da convertida, suprimindo-se o carácter negativo desta.

Como se deduz, não serve qualquer destes sistemas para qualquer classe de proposições. O lógico medieval Pedro Hispano deixou-nos uns versículos latinos para recordar fàcilmente o método que convém a cada classe de proposição. São assim :

FECI *simpliciter convertitur,*
EVA *per accidens,*
ASTO *per contra :*
« *Sic fit conversio tota* ».

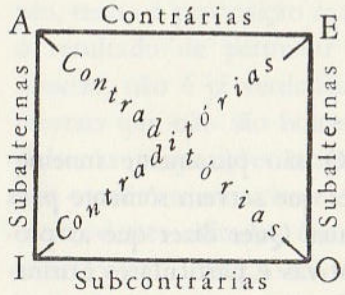
As palavras FECI, EVA e ASTO são puramente mnemotécnicas : não significam nada, e não ser que servem sòmente para nos fazer recordar as vogais de cada uma. Quer dizer que as proposições em E e em I (universais negativas e particulares afirmativas) podem converter-se simplesmente ; que as em E e em A (universais negativas e universais afirmativas) o fazem por conversão limitada, e que às em A e em O (universais afirmativas e particulares negativas) convém a conversão por contraposição.

Formas de oposição das proposições

Quando duas proposições têm predicado e sujeito distintos são *díspares* entre si, sem possível comparação. Quando o seu sujeito e o seu predicado coincidem, mas têm significados distintos, dizem-se *opostas entre si.*

As proposições podem opor-se de três modos : pela *qualidade,* com os mesmos elementos, uma é afirmativa e outra negativa ; pela *quantidade,* quando a diferença se situa em ser uma universal e outra particular, e por *ambas as coisas simultâneamente,* quando uma é particular afirmativa e outra universal negativa, ou vice-versa.

As que se opõem pela qualidade, se são ambas universais, chamam-se *contrárias* entre si. Assim se opõem as proposições em A e em E *(todo o homem é mortal* e *todo o homem não é mortal,* ou, o que é a mesma coisa, *nenhum homem é mortal).* Quando ambas são particulares, denominam-se *subcontrárias.* Tal é o caso das em I e em O *(algum homem é mortal* e *algum homem não é mortal).* Se a oposição é pela quantidade, chamam-se *subalternas.*



Esta é a oposição que existe entre as em A e em I e entre as em I e em O *(todo o homem é mortal* e *algum homem é mortal,* e também, *nenhum homem é mortal* e *algum homem não é mortal).* As que, finalmente, se opõem pela quantidade e qualidade, chamam-se *contraditórias.* Assim, as em A e em O e as em E e em I *(todo o homem é mortal* e *algum homem não é mortal,* ou também, *nenhum homem é mortal* e *algum homem é mortal).* O esquema junto aclara gràficamente a oposição.

Leis de verdade na oposição

As diferentes formas de oposição das proposições originam um mútuo condicionamento da sua verdade, o que levou à enunciação de umas *leis de oposição,* que expressam esse condicionamento.

Estas leis são :

A) *Leis relativas às proposições contraditórias :*

1.ª — Duas proposições contraditórias não podem ser ambas verdadeiras.

2.ª — Duas proposições contraditórias não podem ser ambas falsas.

Regra: Se uma proposição é verdadeira, a sua contraditória será sempre falsa ; se é falsa, a sua contraditória será verdadeira.

B) *Lei das contrárias :*

1.ª — Duas proposições contrárias não podem ser ambas verdadeiras.

2.ª — Duas proposições contrárias podem ser ambas falsas.

Regra : Se uma proposição universal é verdadeira, a sua contrária será falsa ; mas se é falsa, a sua contrária pode sê-lo também.

C) *Leis das subcontrárias :*

1.ª — Duas proposições subcontrárias não podem ser ambas falsas.

2.ª — Duas proposições subcontrárias podem ser ambas verdadeiras.

Regra : Se uma proposição particular é falsa, a sua subcontrária há-de ser verdadeira ; se é verdadeira, a sua subcontrária pode ou não sê-lo também.

D) *Leis das subalternas :*

1.ª — Uma proposição universal verdadeira tem a sua subalterna particular também verdadeira, mas não ao contrário.

2.ª — Uma proposição particular falsa tem a sua subalterna universal falsa, mas não ao contrário.

Equivalência das proposições

São equivalentes duas proposições que, com palavras distintas, significam, contudo, o mesmo, quer dizer, representam um mesmo juízo.

Conhece-se por *equivalência* uma operação lógica que consiste em fazer significar o mesmo (equivaler), proposições opostas entre si. Isto consegue-se mediante a introdução de uma ou duas negações numa delas, de forma que se estabeleçam as chamadas *regras de equivalência* próprias para cada uma das espécies de oposição que já conhecemos.

As proposições *contraditórias,* fazem-se equivalentes antepondo uma negação ao sujeito de uma delas. Assim, a proposição *todo o homem é mortal,* transformada por esse processo em *nem todo o homem é mortal,* fica equivalente à sua contraditória *algum homem não é mortal.*

As proposições *contrárias,* fazem-se equivalentes pospondo uma negação ao sujeito de uma delas. Assim, da proposição *todo o homem é mortal,* resulta desta forma *todo o homem não é mortal,* que é equivalente a *nenhum homem é mortal,* fórmula da sua contrária.

As *subalternas,* finalmente, fazem-se equivalentes antepondo e pospondo uma negação ao sujeito de uma delas, ainda que daí

resulte uma expressão retorcida e pouco clara. Assim, transformando a proposição *algum homem é mortal* em *não há homem que não seja mortal,* obtém-se a equivalência com a sua subalterna *todo o homem é mortal.* Não existe processo para fazer equivalentes as subcontrárias.

A seguinte fórmula mnemotécnica ajuda a recordar as regras da equivalência :

Prae contradic (antes do sujeito nas contraditórias).
Post contra (depois, nas contrárias).
Prae-postque subalter (antes e depois, nas subalternas).

6. O Raciocínio

O raciocínio

O PENSAR, COMO ACTIVIDADE, alcança a sua realização mais perfeita no raciocínio. O *raciocínio,* considerado objectivamente, não como actividade de um sujeito, é aquela *forma lógica que consiste em inferir um juízo desconhecido a partir de outro ou outros já conhecidos.* Se eu sei, por exemplo, que *todo o homem é mortal,* e que *Sócrates é homem,* posso afirmar a partir da comparação de ambos os juízos que *Sócrates é mortal.*

Se o conceito era a captação do abstracto e universal, o juízo a forma do saber consciente e possuído, o raciocínio será, finalmente, a forma ou estrutura lógica que torna possível o progresso do saber, numa marcha de sucessivos descobrimentos ou *invenções.* Neste poder de inferência a partir da consideração ou comparação de juízos, reside o principal instrumento para o desenvolvimento do saber.

Matéria e forma do raciocínio

Como no juízo, nesta mais complexa forma de pensamento, que é o raciocínio, cabe distinguir uma *matéria* ou conjunto de elementos que o compõem, e uma *forma,* nexo ou estrutura que transmite a esses elementos o seu enlace e o seu sentido.

Dentro da *matéria* do raciocínio, podemos distinguir a matéria *próxima* e a *remota.* Matéria *próxima* são os juízos por que é constituído, denominando-se *antecedente* aquele juízo ou juízos de que se parte no raciocínio, dos quais se obtém a inferência, e *consequente* ou *conclusão,* o novo juízo que deriva lògicamente dos anteriores. Matéria *remota* do raciocínio são os conceitos que constituem os juízos e dos quais, em última análise, consta também aquele.

Mas nem toda a sucessão de juízos constitui um raciocínio. Para que este exista é preciso um nexo lógico entre antecedentes e consequente, uma ilação concludente entre ambos, que é aquilo que constituía a *forma* do raciocínio.

Assim como na expressão típica do juízo a sua forma se expressava pelo verbo copulativo *ser* (Luís *é* bom), na expressão rigorosa do raciocínio a forma representa-se pela conjunção conclusiva *logo,* anteposta à conclusão (todo homem é mortal ; João é homem ; *logo,* João é mortal).

Divisão do raciocínio

O raciocínio divide-se, antes de mais, em *indutivo* e *dedutivo,* segundo o sentido da marcha que nele segue o pensamento. Raciocínio *dedutivo* é aquele que parte de uma verdade universal

para concluir numa particular ou menos geral. Sirva de exemplo o raciocínio :

> Os portugueses são europeus ;
> Os alentejanos são portugueses ;
> Logo, os alentejanos são europeus.

A conclusão é um juízo que, apesar de universal, é de menor extensão que o primeiro, pois que o seu *sujeito* é uma parte do que tem o primeiro juízo.

Raciocínio *indutivo* é aquele que parte de verdades particulares ou menos gerais, concluindo numa universal que as engloba ou compreende.

Assim, por exemplo :

> A Terra tem luz reflexa ;
> Vénus tem luz reflexa ;
> Terra, Marte, Vénus... são planetas :
> Logo, os planetas tem luz reflexa.

A estas duas espécies de raciocínio que têm um desenvolvimento inverso respectivamente à generalidade dos seus termos, juntam os lógicos o chamado raciocínio por *analogia,* que parte de uma verdade particular e chega a outra particular também, não através da compreensão ou extensão, mas sim de uma semelhança ou equivalência sempre particular. Assim é, quando a partir da cor de uma pessoa se deduz que padece tal doença, porque outra que a sofreu tinha um aspecto semelhante.

Os raciocínios dedutivos, por sua vez, dividem-se em *inferências imediatas* e *mediatas.* São inferências imediatas as que se obtêm da mera consideração de um juízo. Por exemplo :

> Todos os chineses são amarelos ;
> Logo, um homem não amarelo não será chinês.

Estas inferências tem pouca esfera de aplicação no progresso do saber, contràriamente ao que se passa com os raciocínios *mediatos*. Nestes, comparam-se entre si, através de dois ou mais juízos, diversos conceitos, e iluminam-se novas relações que eram para nós desconhecidas. Assim, no raciocínio : *Todo o homem é mortal, Sócrates é homem, logo, Sócrates é mortal,* comparam-se, através de dois juízos, os conceitos *homem* e *Sócrates* com *mortal,* e conclui-se a relação em que aqueles se encontram.

O raciocínio dedutivo, *mediato* divide-se, por sua vez, em raciocínio *categórico,* raciocínio *hipotético* e raciocínio *disjuntivo,* conforme lhes sirva de ponto de partida um juízo categórico, um hipotético ou um disjuntivo. Os exemplos até agora dados, foram de raciocínios categóricos. Como *hipotético,* sirva-nos o que se segue :

Se amanhã não é Domingo, teremos aula ;
É verdade que não é Domingo ;
Logo, teremos aula.

E de *disjuntivo :*

Todo o animal é vertebrado ou invertebrado ;
É verdade que este animal é vertebrado ;
Logo, não é invertebrado.

Podemos expressar esta divisão de raciocínios no seguinte quadro sinóptico :

Raciocínio	Indutivo		
	Dedutivo	Imediato	
	Analógico	Mediato	Categórico
			Hipotético
			Disjuntivo

A argumentação

Chama-se *argumentação* à expressão do raciocínio. A argumentação é para o raciocínio, o que a proposição é para o juízo e o que o termo é para o conceito.

Contudo, a expressão do raciocínio mais característico de todos, que é o *dedutivo categórico,* recebe o nome especial de *silogismo.* Ao silogismo dedicou Aristóteles a maior parte da sua *lógica,* para uma elaboração completa e minuciosa. Por isso, dedicaremos o parágrafo mais extenso desta lógica do raciocínio, ao estudo do tipo de argumentação a que chamamos silogismo.

O raciocínio dedutivo. O silogismo

Silogismo é, pois, *a expressão do raciocínio dedutivo categórico.* Aristóteles, que fez dele, na sua *Lógica,* uma análise quase exaustiva, define-o como *um raciocínio no qual, postas certas verdades, derivam necessàriamente outras novas, pelo facto de terem sido dadas aquelas.* Exemplo :

Os portugueses são europeus ;
João é português ;
Logo, João é europeu.

O silogismo, como expressão do raciocínio dedutivo, fundamenta-se em dois princípios que os lógicos chamaram *dictum de omni* e *dictum de nullo.* São aplicação do princípio da identidade (todo o conteúdo lógico é igual a si mesmo) e do de identidade comparada (duas coisas iguais a uma terceira são iguais entre si). O *dictum de omni,* afirma que tudo quanto se diz de uma ideia

deve dizer-se distributivamente das partes da mesma ou dos indivíduos que a realizam. Se afirmo que o homem é racional, devo afirmá-lo de João, Pedro, etc., porque são homens. O *dictum de nullo* supõe, inversamente, que o que se nega essencialmente de uma ideia, deve negar-se distributivamente das partes da mesma ou dos indivíduos que a realizam. Se nego que o homem é um espírito puro, devo negá-lo a João, Pedro, etc., porque são homens.

Tal como no raciocínio, deve distinguir-se no silogismo uma matéria e uma forma ou nexo lógico.

Elementos materiais do silogismo

As proposições dadas que servem de base à inferência, chamam-se *premissas ;* a que se infere, *conclusão.* Umas e outras constituem o que chamámos *matéria próxima do silogismo.* Das premissas, a que serve de ponto de partida, e que contém a proposição mais geral, chama-se *premissa maior,* e a que faz as vezes de intermediária, e contém a proposição menos geral, recebe o nome de *premissa menor.*

Matéria remota do silogismo são os *termos* que contêm as proposições. Todo o silogismo consta de três termos. Nas premissas comparam-se dois dos termos com o terceiro, e na conclusão estabelece-se a relação que têm entre si. O termo que serve de ligação e com o qual se comparam os outros dois, chama-se *termo médio ;* os que se comparam com este, recebem o nome de *extremos.* Os termos extremos são, por sua vez, o *termo maior* — que é o mais geral e entra na premissa maior — e o *menor* — o menos geral, fazendo parte da premissa menor.

Num silogismo distinguem-se com facilidade estes termos. Os termos maior e menor não se repetem nas premissas, e estão

na conclusão, o menor como sujeito e o maior como predicado. O termo médio repete-se nas premissas e não entra na conclusão. Seja o silogismo típico :

Todo homem é mortal ;
João é homem ;
Logo, João é mortal.

A premissa maior é a primeira (mais geral); menor, a segunda. Termo maior, *mortal ;* menor, *João ;* médio, *homem.*

Leis ou regras da sua legitimidade

Conhecem-se por *leis do silogismo,* as condições básicas e comuns para que um raciocínio silogístico seja correcto ; quer dizer, conclua rectamente. Todo o raciocínio falso por incorrecção, é-o sempre por faltar uma destas oito regras.

As leis silogísticas foram propostas por Aristóteles e sistematizadas pelos seus discípulos medievais. Desta época procede a sua enunciação em oito formulações latinas. As quatro primeiras referem-se aos termos ou matéria remota, e as quatro últimas, às proposições, ou seja, à matéria próxima do silogismo.

Primeira : *Terminus esto triplex : Maior, mediusque, minorque* (os termos do silogismo hão-de ser três : maior, médio e menor). Esta lei estabelece a estrutura mesma do silogismo : a comparação dos termos através de um terceiro, a fim de se deduzir a relação que têm entre si. Se em vez de três termos há quatro, essa comparação é impossível, porque falta o elo intermediário. O sofisma (raciocínio falso com aparência de verdadeiro) mais frequente, é, sem dúvida, o que se chama de *quadruplicidade dos*

termos, consistindo em introduzir dissimuladamente, por baixo da equivocidade de muitas palavras, um quarto termo com aparência de repetir um dos anteriores. Seja, por exemplo, o silogismo :

Os germânicos são europeus ;
Os latinos são europeus ;
Logo, os latinos são germânicos.

Neste silogismo há quadruplicidade de termos, porque o predicado de ambas as premissas (europeu), que faz de suposto termo médio, toma-se particularmente em ambos, e a parte que em cada caso se toma, não coincide com a outra. A expressão completa do silogismo seria :

Os germânicos são (alguns) europeus (os do Norte) ;
Os latinos são (alguns) europeus (os do Sul) ;
Logo... (a conclusão é impossível).

Segunda : *Latius hos quam praemissae conclusio non vult* (que os termos não hão-de ser mais extensos na conclusão do que nas premissas). Pecando contra esta lei extrairíamos uma conclusão mais ampla do que aquilo que as premissas autorizam. Tomando universalmente na conclusão, o termo antes particular, incorrer-se-ia, desta forma, na quadruplicidade de termos acima indicada. Seja, para exemplificar :

Os germânicos são europeus ;
Os latinos não são germânicos ;
Logo, os latinos não são europeus.

O termo *europeus* toma-se particularmente na premissa maior, por ser predicado de proposição afirmativa, e universalmente na conclusão, por ser predicado de proposição negativa. Convém advertir, para este fim, que no predicado das proposições não

costuma aparecer expressa a sua quantidade através do artigo ou pelas palavras *todo* e *alguns,* como acontece com o sujeito. Sendo assim, deve entender-se que o predicado das proposições afirmativas se toma particularmente e o das negativas universalmente.

Terceira : *Nequaquam medium capiat conclusio fas est* (que a conclusão não inclua o termo médio). Expressa a ordem lógica dos termos : se o termo médio serve como mediador ou referência dos dois termos que se comparam, é claro que não pode entrar no resultado da comparação.

Quarta : *Aut semel aut iterum, medius generaliter esto* (uma vez ou ambas, o termo médio há-de ser tomado em toda a sua extensão). Se em ambas as premissas se toma particularmente, quer dizer, só em parte da sua extensão, corre-se o perigo de que ambas as partes não coincidam entre si e falte termo comum de comparação, incorrendo-se na já indicada quadruplicidade de termos.

Quinta: *Utraque si praemissa neget, nihil inde sequetur* (se ambas as premissas são negativas, nada se conclui). Efectivamente, o que uma proposição negativa faz, é assinalar a inconveniência ou não identidade entre um dos termos e o termo médio ; se a outra premissa é também negativa, assinalará a inconveniência do termo médio com o outro termo. E do simples dado da não conveniência de um conceito com outros dois, não se pode estabelecer alguma relação entre estes últimos ; da mesma maneira que, nas matemáticas, se dizemos que $A \neq B$ e que $A \neq C$, não podemos afirmar que B e C sejam iguais ou desiguais.

Sexta : *Ambae affirmantes, nequeunt generare negantem* (de duas premissas afirmativas não se pode deduzir conclusão nega-

tiva). Se o termo maior e o menor convêm com o médio, é óbvio que não podem convir senão entre si.

Sétima: *Pejorem sequitur semper conclusio partem* (que a conclusão siga sempre a parte mais fraca). Entende-se por *parte mais fraca:* no que diz respeito à quantidade, o ser particular, e relativamente à qualidade, o ser negativo. De tal maneira que, sendo assim, se uma das premissas é particular ou negativa, a conclusão deve sê-lo também.

Oitava: *Nihil sequitur geminis ex particularibus unquam* (de duas premissas particulares, não se pode deduzir conclusão válida). Imaginemos que as duas são afirmativas: os predicados serão particulares e com eles os três termos das premissas, nada se podendo deduzir, segundo a quarta lei.

Se as duas são negativas, nada se deduz, segundo a quinta lei. Suponhamos, por fim, que uma é afirmativa e outra negativa: devido à sétima lei, a conclusão será negativa, e o seu predicado, consequentemente, universal. Nas premissas, o sujeito de ambas é particular, e também o é o predicado de uma delas (a afirmativa). Só será universal o predicado da afirmativa. Consequentemente, se o predicado da conclusão é o da premissa negativa, será então particular o termo médio, o que vai contra a quarta lei. E se não coincide com este predicado, então o termo maior será particular na premissa e universal na conclusão, o que infringe as leis segunda e sétima.

Variedades e estruturas silogísticas

Vista a essência, os elementos e as leis do silogismo, cumpre-nos agora analisar as diferentes *estruturas* que pode apresentar, atendendo, em primeiro lugar, à sua *matéria remota,* quer dizer,

aos termos que o compõem; e depois, à sua *matéria próxima,* isto é, às proposições que o integram. Da primeira consideração, resultam as chamadas *figuras* silogísticas, e da segunda, os *modos* do silogismo.

As figuras do silogismo

Figuras são, como já se indicou, *as variedades silogísticas que resultam da ordenação da matéria remota,* isto é, das distintas posições que, no seu seio, podem tomar os termos.

O ponto de referência para distinguir e diversificar as figuras, toma-se a partir da *colocação do termo médio nas premissas.* A sua situação determina, por sua vez, a dos outros termos, posto que o termo maior há-de estar no local que ficar vago na premissa maior, e o menor no local vago da premissa menor.

As figuras silogísticas são três. Junta-se ainda uma quarta, que Aristóteles considerou como uma mera alteração ou variante da primeira.

Na primeira figura, o termo médio ocupa o lugar do sujeito na premissa maior, e o de predicado na premissa menor. Sirva de exemplo o silogismo típico:

Todo *homem* é mortal;
João é *homem;*
Logo, João é mortal.

Na segunda figura, o termo médio faz de predicado nas duas premissas. Sirva, como exemplo:

As estrelas têm *luz própria;*
Marte não tem *luz própria;*
Logo, Marte não é uma estrela.

Na terceira figura o termo médio faz de sujeito nas duas premissas. Por exemplo:

O *homem* é racional ;
O *homem* é bípede ;
Logo, alguns bípedes são racionais.

Na quarta figura, a que já aludimos, apresenta-se *o termo médio como predicado da premissa maior e sujeito da menor.* Esta figura chamou-se *galénica,* por ter sido introduzida por Galeno, médico e filósofo do século II. Como já dissemos, Aristóteles não lhe deu lugar de figura, por a considerar uma mera inversão na ordem da primeira. Por exemplo :

O francês é *europeu ;*
O *europeu* é branco ;
Logo, algum branco é francês.

Para recordar as figuras do silogismo, os lógicos medievais empregaram a seguinte fórmula latina :

Sub-prae, prima ;
Secunda, bis-prae ;
Tertia, bis-sub ;
Cuarta, prae-sub.

Os modos silogísticos

Modos são as variedades do silogismo que resultam da ordenação da *matéria próxima,* quer dizer, da natureza das proposições que o compõem, segundo a sua quantidade e a sua qualidade. Combinando quantidade e qualidade resultam, como recordamos,

quatro espécies de proposições, que simbolizamos pelas letras A, E, I, O.

Por sua vez, se se fazem com estas quatro espécies de proposições todas as combinações possíveis nas três proposições de um silogismo, resultam sessenta e quatro modos diferentes para cada figura do silogismo, o que nas quatro figuras perfaz um total de 256.

Contudo, a maioria destes modos são ilegítimos, por contradizerem na estrutura que têm, alguma das leis do silogismo. Ficam assim reduzidos a 19 modos possíveis e legítimos, dos quais quatro são da primeira figura, quatro da segunda, seis da terceira e cinco da quarta.

Estes modos válidos são : AAA, EAE, AII, EIO.
EAE, AEE, EIO, AOO.
AAI, EAO, IAI, AII, OAO, EIO.
AAI, AEE, IAI, EAO, EIO.

Para poder recordar estes modos, os lógicos medievais forjaram umas palavras mnemotécnicas, insignificativas em si, cujas três primeiras vogais, A, E, I, O, representam pela sua ordem, as proposições do modo que elas simbolizam. São as seguintes, agrupadas já para cada figura :

Barbara, Celarent, Darii, Ferio.
Cesare, Camestres, Festino, Baroco.
Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.
Banalipton, Camentes, Dimatis, Fesapon, Fresisomorum.

As consoantes destas palavras têm também a sua significação. Servem para reduzir os modos das diversas figuras a um modo correspondente da primeira, por se pensar que é nesta

figura que o raciocínio se expressa com mais clareza e rigor. Umas, as iniciais, indicam o modo da primeira figura a que podem reduzir-se, e outras simbolizam o sistema lógico pelo qual há-de alterar-se cada proposição a fim de que resulte um silogismo da primeira figura. A redução obedece às seguintes regras :

a) Os modos reduzem-se ao da primeira figura que comece pela mesma consoante (Baroco a Barbara, Cesare a Celarent, etc.).

b) Sempre que na palavra com que se designa o modo que se vai reduzir haja um S, a proposição que corresponde à vogal imediatamente anterior deve *converter-se simplesmente.* (Recorde-se o que se disse sobre a *conversão de proposições*).

c) Sempre que na dita palavra haja um P, a proposição a que corresponda a vogal anterior converte-se *per accidens.*

d) Quando na palavra que indica o modo haja um M, deve alterar-se a posição das premissas, passando a maior para menor e vice-versa.

e) Quando, finalmente, aparece um C (que não seja inicial), a redução é impossível por este método, devendo empregar-se uma redução mais complicada que se chama *redução ao absurdo.*

Modalidades especiais ou complexas do silogismo

Como expressões especiais, ou não normais, do raciocínio dedutivo, deve citar-se o *entimema,* o *polissilogismo,* o *epiquerema* e o *sorites.*

Entimema é um silogismo abreviado em que se omitiu, por estar subentendida, uma das premissas. Por exemplo :

Os planetas carecem de luz própria ;
Logo, a Terra carece de luz própria.

Epiquerema é, por outro lado, um silogismo explicado, no qual uma ou ambas premissas são acompanhadas por uma justificação causal, que constitui, em rigor, outro silogismo condensado :

O homem fala, porque é racional ;
João é homem ;
Logo, João fala.

Polissilogismo é um encadeamento silogístico no qual a conclusão do primeiro serve de premissa maior do seguinte, até se inferir uma conclusão final :

O europeu é branco ;
O português é europeu ;
Logo, o português é branco.
Os algarvios são portugueses ;
Logo, os algarvios são brancos.

Sorites é uma ligação silogística na qual o predicado de cada premissa é sujeito da seguinte, até terminar numa conclusão formada pelo sujeito da primeira e pelo predicado da última. Por exemplo :

O homem é intelectual ;
O ser intelectual abstrai ;
Aquele que abstrai forma conceitos ;
Aquele que forma conceitos julga ;
Aquele que julga raciocina ;
Logo, o homem raciocina.

Este é o sorites de que tratou Aristóteles, chamado por isso aristotélico e também próprio ; mas existe, para além deste, um *sorites inverso ou regressivo* chamado *goclénico,* por ter sido imaginado por *Goclénio,* lógico renascentista. Neste, o sujeito da primeira premissa é predicado da seguinte e assim sucessivamente :

Os estremenhos são portugueses ;
Os lisboetas são estremenhos ;
Os moradores de Alfama são lisboetas ;
Logo, os moradores de Alfama são portugueses.

Outras espécies de argumentação

A ARGUMENTAÇÃO HIPOTÉTICA

Dissemos que recebe pròpriamente o nome do silogismo a expressão do raciocínio dedutivo categórico. Contudo, dentro ainda da dedução, existem argumentações não categóricas ; quer dizer, que não partem de uma proposição categórica, mas sim de uma hipotética ou disjuntiva. Isso dá lugar às argumentações *hipotética e disjuntiva,* cujas formas e leis nos compete estudar agora.

A primeira destas formas de argumentação parte de uma proposição hipotética ou condicional, e a sua estrutura é, portanto, distinta da do silogismo. Existem duas modalidades possíveis de argumentação hipotética. A primeira chamou-se *modus ponendo ponens ;* nela, a premissa menor afirma a realidade da condição, e a conclusão infere assim, a realidade do condicionado. Por exemplo :

Se te sair a lotaria serás rico ;
Vai-te sair a lotaria :
Logo, serás rico.

Na segunda — *modus tollendo tollens* —, a premissa menor nega a realidade do condicionado e conclui-se a não realidade da condição :

Se fizer vento, as árvores movem-se ;
As árvores não se movem :
Logo, não faz vento.

As leis que regem esta argumentação hipotética são as seguintes :

1.ª — Da afirmação da condição infere-se a realidade do condicionado.

2.ª — Da negação do condicionado infere-se a irrealidade da condição.

Observe-se, contudo, que não se pode inferir a inversa ; quer dizer, que : primeiro, da negação da condição, não se pode deduzir a negação do condicionado. (Seja o nosso segundo exemplo : desde que não haja vento não se pode deduzir que as árvores não se movam, porque podem mover-se devido a outras causas). E, em segundo lugar, da afirmação do condicionado não se deve inferir a realidade da condição. (Assim, no nosso primeiro exemplo, da afirmação de que és rico, não se pode deduzir que te haja saído a lotaria, já que pode obedecer a outras causas).

A ARGUMENTAÇÃO DISJUNTIVA

Chama-se *disjuntiva* a argumentação que parte ou arranca de uma proposição disjuntiva. Há também duas modalidades no seu posterior desenvolvimento : na forma *ponendo tollens,* a premissa menor afirma uma das alternativas que estabeleceu a maior,

e da conclusão infere-se a negação do outro ou outros termos da disjunção:

Todo o corpo é sólido, ou líquido, ou gasoso ;
Este corpo é sólido ;
Logo, não é líquido nem gasoso.

Na segunda forma *(tollendo ponens)*, a premissa menor estabelece a não realidade de um ou mais termos da disjunção, e a conclusão infere a realidade da outra ou outras alternativas :

Todo o corpo é sólido, ou líquido, ou gasoso ;
Este corpo não é sólido ;
Logo, é líquido ou gasoso.

As leis desta argumentação deduzem-se fàcilmente :

1.ª — Da afirmação de um termo da disjunção, infere-se a negação dos restantes.

2.ª — Da negação de uma ou mais das alternativas, deduz-se a afirmação de alguma das restantes.

O DILEMA

Dilema é uma forma complexa e especial da argumentação disjuntiva, na qual, partindo de uma disjunção, se mostra, através das premissas menores, que todos os termos da disjunção conduzem a uma mesma consequência. O dilema é uma arma dialéctica (para a discussão), um argumento em tenaz que fecha todas as saídas em qualquer sentido que não seja o da conclusão. Sirva de exemplo este que se acha implícito numa quadra :

Ou bebo ou não bebo ;
Se bebo, chamam-me alcoólico ;
Se não bebo, miserável ;
Logo, sempre se faz mal.

A maioria dos dilemas são raciocínios engenhosos, mas não concluem verdadeiramente, pois a realidade não se presta, geralmente, a disjunções confluentes que não deixem termo médio. É muito frequente que pequem contra alguma das seguintes regras da sua correcção :

1.ª — Que a disjunção seja perfeita ; quer dizer, que não fique outra alternativa. No exemplo dado cabe, entre os termos que se propõem, a alternativa de beber moderadamente.

2.ª — Que a conclusão se deduza dos membros e seja realmente a única possível.

3.ª — Que o dilema não seja « reversível » ; quer dizer, que não se possa, mediante a afirmação de aspectos distintos dos termos da disjunção, chegar a uma consequência oposta. Tal pode ser o caso do dilema que nos serviu de exemplo se o retorcermos desta forma :

Ou bebo ou não bebo ;
Se bebo chamam-me alegre ;
Se não bebo, virtuoso ;
Logo, sempre se faz bem.

Raciocínio indutivo

A nossa primeira divisão do raciocínio distinguiu o raciocínio dedutivo do indutivo. Estudámos já o primeiro, isto é, aquele que parte de um juízo universal e infere outro particular ou menos geral que se encontrava como implícito naquele. Compreende-se imediatamente a necessidade de um raciocínio que permita adquirir estas verdades universais de que se parte na dedução. Estas não aparecem por si mesmas na nossa mente, nem as possuímos de um modo inato ; pelo contrário, é necessário

adquiri-las raciocinando. A experiência, por outro lado, dá-se-nos em realidades singulares e em factos concretos, dos quais temos forçosamente de partir. Aqui radica precisamente o papel da *indução.*

Induzir é obter de verdades particulares ou menos gerais, uma verdade universal que as engloba e compreende. A ciência progride valendo-se do raciocínio dedutivo ; quer dizer, relacionando umas verdades gerais com outras e descobrindo assim novos conhecimentos ; conhecimentos que, ainda que estivessem implícitos, não nos eram patentes. Mas é também evidente que, prèviamente à dedução, é necessária uma indução para atingir a descoberta dessas verdades universais.

A indução pode ser *completa,* também chamada aristotélica, (ainda que Aristóteles tivesse conhecido ambas) e *incompleta.* A primeira, parte da afirmação de algo de cada uma das partes de um todo, sem omitir nenhuma, e infere essa afirmação do próprio todo. Sirva de exemplo :

> O homem branco, o negro, o amarelo, o mestiço, são seres idosos ;
> O branco, o negro, o amarelo e o mestiço são todos homens ;
> Logo, o homem é um ser idoso.

Mediante a indução completa obtém-se uma verdade nova, relativa a um género ou espécie superior e distinto dos que se manejam nas premissas, e não um mero resumo ou nova rotulação do que já sabíamos. Contudo, o campo de aplicação da indução completa é muito limitado. Antes de mais, é muito pouco frequente que se possam conhecer todos os indivíduos que compõem uma espécie ou todos os casos que respondem a uma lei. Qualquer espécie compõe-se de um número incomensurável de indivíduos presentes, passados e futuros ; cada substância inorgânica realiza-se num número ou extensão de matéria cujos limites são desconhecidos ; cada lei abarca um número indefinido

de casos imprevisíveis. Em segundo lugar, ainda quando se trate de espécies de um género (os diversos metais dentro do género metal, por exemplo) e nos seja possível enunciar todos os casos, nunca estaremos seguros da infalibilidade dessa enumeração (podem descobrir-se mais metais).

Por isso, as nossas induções só podem ser *induções incompletas ;* quer dizer, apoiadas num certo número de casos singulares, a partir dos quais se infere uma afirmação geral válida para a espécie, ou uma lei universal referente ao seu modo de se comportarem. O cientista observa ou experimenta sobre um certo número de casos em que um fenómeno se dá, e isso serve-lhe de base para enunciar uma lei científica de carácter universal e necessário. Por exemplo, a lei que diz : *o calor dilata os corpos,* foi descoberta através da observação desse facto e dessa relação num certo número de corpos, e não certamente na totalidade dos corpos existentes.

Fundamento lógico da indução científica

Os sábios, como já dissemos, constroem a sua ciência quase exclusivamente baseados em induções, muito em especial quando se trata de ciências da natureza. Por exemplo, o físico, ao formular a lei que diz que *todo o corpo abandonado ao seu peso cai,* o que faz é formular uma verdade com pretensões de universalidade que obteve, apoiando-se numa série de verdades particulares que são os vários casos por ele experimentados, e em cada um dos quais pôde comprovar que, efectivamente, os corpos experimentados caíram, ao serem abandonados ao seu próprio peso.

O que o físico fez, foi uma indução incompleta, pois é óbvio que não comprovou um por um o comportamento da queda dos infinitos corpos existentes, sem pensar, certamente, que lhe não foi possível entrar em linha de conta com os corpos futuros.

Ora bem, por que razão é legítimo ao físico realizar essa indução incompleta ? Ou, dito de outra maneira, com que direito formulou uma lei universal, consequentemente aplicável a todos os corpos existentes, que já existiram ou existirão, quando realmente só experimentou uma porção ínfima de casos concretos ?

A referida indução justifica-se e legitima-se em virtude do chamado *princípio de causalidade,* que constitui o fundamento lógico daquela. O dito princípio afirma que tudo o que se produz obedece a uma causa ; e como o físico comprovou que em todos os casos experimentados se produziu o mesmo fenómeno da queda, extraiu daí a consequência de que existe uma mesma causa (a gravidade) para todos esses factores idênticos, e que, consequentemente, enquanto a dita causa continuar a existir, produzir-se-á sempre o mesmo efeito sobre todos os corpos.

Mas, em que momento nos encontraremos diante desta nova realidade ? Isto é, qual o número de casos que nos autorizará a generalização ? É evidente que muitas vezes se incorre em generalizações precipitadas. Quase todas as superstições, por exemplo, baseiam-se em generalizações falsas e precipitadas, motivadas pela sucessão fortuita de determinados factos em determinadas circunstâncias. Se um conjunto de pessoas presencia uma persistente repetição de desgraças nos dias 13 ou nas terças-feiras, por exemplo, induzirá daí o carácter maléfico dessas datas, crenças essas que se transmitirão seguidamente a grupos cada vez mais amplos.

Para uma indução correcta o sábio procede da seguinte forma . diante da repetição de um fenómeno em determinadas circunstâncias, emite uma hipótese, uma conjectura sobre a possível relação

desses factos com uma causa de que seriam os efeitos. A hipótese surge no seu espírito, repentinamente, fruto da imaginação ou da faculdade de relacionação. Depois da hipótese deve vir a comprovação, que se tem êxito, converterá a hipótese no resultado firme de uma indução científica.

Francisco Bacon, filósofo renascentista, propôs um método para encontrar uma concludente e segura comparação das hipóteses. Forma-se este método a partir das chamadas *tábuas* da indução científica, que são três : tábua de *presença,* tábua de *ausência* e tábua de *graus.* A primeira deve registar os casos em que a presença do fenómeno em questão coincide com a suposta causa. A de ausência deve comprovar aqueles outros, nos quais a não-presença do fenómeno vai acompanhada da ausência da causa posta na hipótese. A tábua de graus, finalmente, registará a coincidência entre o aumento e diminuição gradual de um e outra.

Seja, por exemplo, o seguinte caso : a averiguação da causa de uns certos ruídos no nosso aparelho de rádio. A sua intensidade, duração e intermitência, fazem-nos supor que a sua causa seja os movimentos do ascensor. Para comprovar esta hipótese, veremos se a um ruído corresponde realmente o funcionamento do ascensor. Se assim for, é possível que se trate de uma mera coincidência. Veremos então se quando termina o ruído, se detém também a suposta causa. É necessário, todavia, uma última comprovação : saber se a pequenas variações graduais do ascensor correspondem ruídos também graduais. Se a comprovação responde às três *tábuas,* poderemos ter a segurança e a certeza de ter realizado uma indução correcta. Stuart Mill, lógico do século XIX, ampliou e completou as tábuas de Bacon com os seus *métodos* chamados de *concordância,* de *diferenças,* de *variações concomitantes* e de *resíduos.*

O raciocínio por analogia

Muitos lógicos citam, ao lado da dedução e da indução, uma terceira espécie de raciocínio que não vai do universal ao particular nem vice-versa, mas sim do particular ao particular, baseando-se em analogias que entre ambos se encontrem. É a este raciocínio que chamaremos *analogia.* Se, por exemplo, inferimos que uma pessoa padece de determinada doença, por uma certa parecença no seu aspecto com outra que a padecia, teremos uma inferência por analogia.

Contudo, mais do que um tipo novo de raciocínio de particular a particular, trata-se nestes casos de um duplo e quase simultâneo raciocínio indutivo e dedutivo, geralmente baseado num estabelecimento rápido da hipótese, que causa muitas vezes generalizações precipitadas. No exemplo proposto trata-se de um raciocínio indutivo que, a partir de dois casos, um demonstrado e outro por comprovar, induz um juízo geral que enlaça determinada cor com determinada doença, e outro dedutivo, inferindo que tal indivíduo (o caso sem comprovar) sofre dessa doença.

7. Metodologia

Metodologia científica

A LÓGICA ESPECIAL ou metodologia estuda, como dissemos, as estruturas de pensamento próprias do pensar científico. A ciência dispõe de três procedimentos ou estruturas gerais *(modi sciendi)* para organizar as suas ideias e raciocínios : a *definição,* a *divisão* e a *demonstração.* Tais formas lógicas especiais são exigidas pelo maior rigor e precisão que o pensamento científico requer sobre o vulgar.

A definição. As suas classes

Definir um conceito ou ideia é, literalmente, marcar os *limites* que tem, quer dizer, descrever a composição deste conceito e a sua posição no conjunto de todos os outros. Abreviadamente, pode dizer-se que definir é *manifestar o que uma coisa é.*

Podem distinguir-se duas espécies de definições : *nominais* e *reais*. Definições *nominais* são as que manifestam a origem ou o significado do nome com que uma coisa é designada, e só através dele, o que a coisa seja. Podem ser *etimológicas* se dão a conhecer a palavra ou palavras de que deriva a que se está a definir, manifestando assim significados mais amplos ou primitivos que o termo contém. Quando a definição decompõe a palavra nos seus elementos, chama-se *analítica*. A maior parte das definições etimológicas são também analíticas. Tal é o caso, por exemplo, se afirmarmos que epistemologia precede de *episteme* (conhecimento certo) e de *logia* (ciência ou tratado).

Pode também consistir a definição nominal numa precisão de acepções até fixar aquela em que o termo é tomado. Assim é ao definir-se a consciência moral, como aquele aspecto da consciência psicológica geral referido aos actos humanos.

O segundo grupo de definições é constituído pelas definições *reais*, que se referem, não à palavra, mas sim à coisa. Podem ser *descritivas*, se nos dão a conhecer o objecto expressando os seus diferentes aspectos, de forma a que se possa reconhecê-lo sem erro ; *genéticas*, se manifestam a forma pela qual o objecto em questão se engendra ou produz (da mesma maneira que definimos o cone como a figura espacial formada pelo triângulo rectângulo ao fazer uma rotação sobre um cateto) ; e, finalmente, *essenciais*, que são as mais precisas, e definem o objecto através do seu *género próximo* e da sua *diferença específica*, isto é, pelos dois predicáveis que, juntos, formam a espécie ou natureza comum da coisa que se define. Tal é o que acontece, quando defino o homem como *animal racional*.

Elementos e leis da definição

Em qualquer definição podem distinguir-se dois elementos : aquela ideia de que se parte para ser definida, a que chamamos *base da definição*, e o conjunto de ideias em que a definição se realiza, ou *definição* no sentido estrito.

Uma definição correcta há-de obedecer às seguintes leis :

1.ª — Que seja mais clara que o definido. Se, por exemplo, definimos a circunferência como *um polígono de infinito número de lados*, introduzimos conceitos alheios à compreensão do definido (polígono, infinitude, lados) que criam maior obscuridade à noção.

2.ª — Que seja precisa, isto é, que se refira ao definido e a nada mais que o definido. Se definíssemos o homem como um ser espiritual criado, pecaríamos contra esta regra, porque tal definição conviria também aos anjos.

3.ª — Que não entre nela o termo definido. Se defino a sensação como o efeito que nos causa um objecto sensível, utilizo o mesmo conceito que quero definir.

4.ª — Que, se for possível, não seja negativa. Assim, se definir o homem como *bípede implume*, valho-me desnecessàriamente de um termo negativo.

A divisão e suas leis. Classificação

Dividir é distribuir um todo nas suas partes. Esta operação lógica parte de um conceito, que desenvolve na sua extensão segundo os grupos ou espécies que resultam, de acordo com um critério divisório. Assim, por exemplo, divido a linha em recta, curva e quebrada. Uma variante da divisão é a *classificação*, que

não parte de um todo conceptual, mas sim de uma multiplicidade confusa, que ordena em grupos homogéneos, mesmo assim segundo um princípio constante de classificação.

Distinguem-se, tanto na divisão como na classificação, três elementos : *o todo (conceptual ou confuso)* de que se parte ; a *base* ou critério que preside à operação ; as *partes* ou grupos resultantes. Se se trata de classificar, por exemplo, os alunos de uma classe, os grupos que resultam serão diferentes, conforme se tomar por base a idade, a estatura, a sabedoria, o comportamento, etc.

São regras da boa divisão e da correcta classificação as seguintes :

1.ª — Que a base não varie.

2.ª — Que os grupos resultantes se excluam entre si.

3.ª — Que a extensão reunida dos grupos seja equivalente à do todo.

O melhor procedimento para conseguir uma divisão exaustiva (que nada deixe fora de si) é a *dicotomia,* que consiste em dividir cada ideia em duas ideias, mediante a afirmação e negação de uma mesma diferença. Em virtude do princípio do terceiro excluído podemos ter a certeza de que não omitimos nenhuma parte. Tal é o caso, por exemplo, se dividirmos os homens em ingleses e *não ingleses.*

A demonstração

Há proposições cuja verdade resplandece por si mesma : são as proposições imediatamente evidentes ou *axiomas ;* mas há outras proposições cuja verdade deve ser *derivada* ou inferida de outras proposições. Esta derivação chama-se *demonstração.* Pode, pois, definir-se como a operação lógica pela qual chegamos ao

conhecimento da verdade de uma proposição a partir de outra verdade conhecida e indemonstrável (por ser evidente).

Toda a demonstração se faz mediante raciocínios, e sabemos que ao raciocinar nos apoiamos numa verdade conhecida para obter outra desconhecida. Ora bem, para estarmos plenamente seguros da validez da conclusão, é preciso que possuamos certeza sobre a verdade de que partimos ; mas se estamos seguros dela é porque a obtivemos como conclusão de outro raciocínio anterior, o qual, por sua vez, se terá fundamentado noutra verdade, esta também carecida de demonstração... Resulta assim que sempre ascenderemos para encontrar a sucessiva fundamentação das verdades ; mas se o referido processo não tivesse fim, seria impossível fazer qualquer raciocínio, pois nunca estaríamos plenamente certos de nada, pelo que é preciso admitir a existência de umas verdades ou princípios por si mesmos evidentes, que não necessitam de demonstração alguma. Estes princípios evidentes dos quais deve partir toda a demonstração são de duas classes : uns, comuns a todas as ciências, isto é, gerais para o pensar, chamam-se *primeiros princípios;* outros, próprios de cada ciência, aos quais se chama, em sentido estrito, *axiomas.* As ciências particulares têm, para além disto, outros princípios não evidentes por si mesmos, mas que admitem sem demonstração, aos quais se dá o nome de *postulados.*

PRINCÍPIOS DA DEMONSTRAÇÃO

São três os *primeiros princípios* comuns a qualquer espécie de pensamento (vulgar ou científico), cuja verdade se impõe de um modo evidente (claro por si mesmo) ao espírito :

1.º — *Princípio da identidade : Todo o conteúdo lógico* (seja conceito, juízo ou raciocínio) *é idêntico a si mesmo.* Se represen-

tarmos por C o conteúdo lógico, este princípio expressa-se : C = C. Prolongamento deste princípio é aquele que é chamado de *identidade comparada,* já aludido, no qual se apoiam as demonstrações : *Duas coisas iguais a uma terceira, são iguais entre si.*

2.º — *Princípio de contradição : De um conteúdo lógico, não pode afirmar-se e negar-se o mesmo predicado.* Quer dizer, um juízo não pode ser simultâneamente e no mesmo sentido, verdadeiro e falso. Expressa-se deste modo : C não é não-C.

3.º — *Princípio do terceiro excluído : Entre o ser e o não ser não há termo médio.* Se dividirmos a totalidade de conteúdos lógicos em dois grupos contraditórios (N e não-N), um objecto qualquer C há-de ser necessàriamente N ou não-N. Expressar-se-á assim : C é ou N ou não-N.

Na enunciação do princípio de contradição diz-se que um juízo não pode ser, simultâneamente e no mesmo aspecto, verdadeiro e falso. Deve ter-se em conta que para que tal princípio tenha vigor é necessário que se dêem simultânea e conjuntamente as circunstâncias da predicação se fazer ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Se dizemos *o primogénito de Carlos I foi rei de Espanha,* o juízo é verdadeiro se o refiro à época posterior à coroação de Filipe II, mas é falso, se o refiro à anterior ; aqui falhou o requisito que exige que a predicação se faça na sua vez. Pelo contrário, se digo *o meu médico é bom,* tal juízo pode ser verdadeiro se o refiro à sabedoria que possui e falso porque se pode tratar de um indesejável debaixo do ponto de vista moral : neste caso a predicação não se realizou subordinada *ao mesmo aspecto.*

Espécies de demonstração

Considerando a demonstração sob diversos pontos de vista, podem fazer-se diferentes classificações.

1.ª — *Directa ou indirecta.* É directa a demonstração que faz ver a verdade da conclusão que se trata de provar, através de um raciocínio adequado e partindo de uma proposição evidente. Seja, por exemplo : o ser infinito (sem limites) há-de ser único na sua ordem ; Deus é infinito, logo, deve haver um só Deus.

A indirecta mostra como ao negar a verdade do que se provou se afirmam princípios insustentáveis ou contraditórios. Chama-se também demonstração por *redução ao absurdo.* Assim, se dizemos : onde houver uma pluralidade de seres duma mesma ordem nenhum pode ser infinito ; Deus é infinito ; logo, não pode haver vários deuses.

2.ª — *Demonstração « quia » e demonstração « propter quid ».* Na primeira, prova-se que uma proposição é verdadeira apoiando-se nos efeitos da sua realidade ou numa causa remota, mas sem mostrar as causas imediatas que expliquem que isso seja assim. A *propter quid* mostra estas causas e demonstra não só que isso é assim, mas também a razão por que o é. Se demonstro a superioridade humana sobre o animal afirmando o progresso no seu modo de viver, valho-me de uma demonstração *quia ;* se o faço pela sua racionalidade, executo uma demonstração *propter quid.*

3.ª — *Demonstração indutiva (ou analítica) e dedutiva (ou sintética).* A primeira, parte do caso particular e remonta por análise do seu conteúdo lógico ao princípio geral de que é aplicação. A segunda parte de um princípio universal e conclui, estabelecendo um caso particular ou menos universal, com o qual estabelece a síntese ou união que os enlaça.

Os métodos científicos

Método (originário das palavras gregas μετα e οδος, *caminho para*) é o caminho adequado para que a mente alcance o saber, isto é, a verdade. Consiste no conjunto de procedimentos, devidamente estruturados, que uma ciência utiliza para estudar o seu objecto.

Existem métodos *gerais* que, duma forma ou doutra, utilizam todas as ciências, e existem métodos *especiais,* próprios para cada ciência, tal como o método matemático, o físico-natural e o histórico.

A mente, pode dirigir-se para o saber de dois modos diferentes : para descobrir verdades na própria realidade ou para iluminar as verdades já possuídas por outros espíritos capazes de as compreenderem. No primeiro caso trata-se de uma descoberta ou *invenção* da verdade ; no outro, de uma transmissão ou ensino do saber. Deste modo, são dois os métodos gerais, do ponto de vista da intenção do espírito na sua marcha para a verdade : o método *heurístico* (de *heurisco,* descobrir) ou de investigação, e o *didáctico* ou de ensino.

Dentro da ordem da investigação cabe distinguir dois métodos gerais, conforme o espírito se aplique a decompor um todo nos seus elementos simples ou, pelo contrário, a compor os dados múltiplos originários num todo coerente, distinto e superior a eles. O primeiro chama-se *análise* e é regressivo, isto é, vem do todo para as partes ; o segundo chama-se *síntese* e é progressivo, isto é, vai do simples para o complexo. As ciências naturais, que partem de fenómenos complexos que hão-de conhecer nos seus elementos, utilizam, de preferência, a análise, ao passo que as ciências puras ou matemáticas, que partem de factores simples, tais como o ponto, o número, a linha, empregam sobretudo a síntese.

Filosofia da Natureza

8. O espaço

O espaço. Sua noção vulgar

O HOMEM PERCEBE ESPONTÂNEAMENTE o mundo da sua experiência como um conjunto de corpos — montes, casas, árvores... — situados num espaço, que é para ele como que um imenso receptáculo vazio, que os alberga e situa.

A realidade física — os corpos — apresentam-se também à percepção do homem como estando em modificação, em movimento ; e a sucessão, em que se oferece esta modificação, gera nele a noção de tempo. Espaço e tempo são as duas condições em que se oferecem à experiência do homem os seres móveis — a realidade física — , esse mundo de coisas com o qual ele entra em contacto através dos seus sentidos.

É legítimo, contudo, perguntar : que é o espaço, esse lugar comum dos corpos que espontâneamente interpretamos como um imenso receptáculo no qual estão as coisas, e nós entre elas ? Houve, através da história do pensamento, diversas concepções de espaço, isto é, do tipo de realidade que ele poderia assumir.

O espaço absoluto da mecânica clássica

Na concepção antiga e medieval do mundo (antes do Renascimento), o universo interpretava-se como um conjunto de lugares fixos e determinados em relação aos quais se situavam as restantes coisas : a Terra como centro do cosmos, o Sol e os planetas girando à sua volta em órbitas circulares (por ser a circunferência a figura perfeita) e, como fundo, as estrelas fixas na mais externa das esferas celestes. O espaço era, nesta concepção, uma ordem das coisas por referência a esses pontos. Esta imagem do Universo foi, mais tarde, chamada antropomórfica, já que se construía de acordo com a visão espontânea do homem (à sua medida) e colocando-se este no centro de tudo quanto existia. Tinha, todavia, um fundo de inspiração religiosa, posto que nela se supunha que o homem como *microcosmos* (pequeno cosmos) e criatura feita à imagem de Deus, havia de estar no centro da criação, e os corpos celestes moverem-se à sua volta com a ordem e a perfeição que a mente atribuía à obra de Deus.

Esta concepção — que é a de Ptolomeu — vê-se rebatida no Renascimento por Copérnico (que reconhece definitivamente ao Sol o lugar que se dava à Terra), e mais tarde, por Galileu. Mas será Giordano Bruno (1548-1600) quem dará forma filosófica a esta nova visão da realidade cósmica, sustentando que o espaço não é um recinto sobre pontos fixos e imóveis, mas sim uma zona infinita. A Terra não é senão um minúsculo planeta perdido neste imenso local : o espaço absoluto, sem limites e homogéneo, como imenso receptáculo de uma natureza provàvelmente ilimitada. Isaac Newton, mais tarde, contribuirá para assentar a teoria do espaço absoluto, tomando-o como base da sua concepção mecânica.

O sistema de coordenadas cartesianas — pontos teóricos de referência — servirá para situar matemàticamente os corpos neste espaço absoluto, e por relação ao mesmo poder-se-á atribuir aos corpos dimensões absolutas : um corpo com o dobro do comprimento dum outro, é aquele que se *extende* num lugar do espaço absoluto, duas vezes mais largo que o ocupado pelo primeiro.

A teoria do espaço absoluto aparece assim pela primeira vez no Renascimento, e vai perdurar até ao nosso século, no qual sofreu um golpe definitivo por parte da *teoria da relatividade.*

O espaço como forma da sensibilidade em Kant

Manuel Kant (1724-1804) foi o mais famoso e influente dos filósofos alemães modernos. O seu sistema, chamado *formalismo,* ou *idealismo transcendental,* modificou radicalmente as ideias ontológicas da sua época e contém uma noção muito particular do espaço e do tempo.

Segundo Kant, todos possuímos espontâneamente as noções de espaço e tempo. Assim, dizemos que uma coisa está em cima ou em baixo, à direita ou esquerda, a maior ou menor distância doutra — o que são determinações espaciais — ; ou que um facto aconteceu antes ou depois, mais ou menos tarde que outro — o que são determinações temporais. Contudo, ainda que todos possuamos estas noções, com elas vivendo e existindo, ser-nos-ia muito difícil saber dizer o que é o espaço e o que é o tempo ? Imaginemos que não existem coisas ; pensemos então nos espaços siderais para além dos limites da criação, ou naquilo que existia antes desta : podemos supor que isso é o espaço : mas, realmente, isto é igual a nada. O espaço, sem as coisas que nele se situam,

é... nada ; dissolve-se entre as nossas mãos. Imaginemos o tempo sem os acontecimentos que nele se sucedem... ; eis-nos também perante o nada.

Que são, pois, o espaço e o tempo ? A isto responde Kant : *O espaço e o tempo não são realidades em si, mas sim « formas » da nossa sensibilidade ou faculdade de apreender sensações.*

Para entender Kant, é necessário compreender o que entende ele por *forma,* que é algo de inteiramente distinto do significado desta palavra em Aristóteles e S. Tomás. Em Kant *forma* opõe-se a conteúdo. A água, por exemplo, pode dizer-se que é um conteúdo, algo que adopta a forma do recipiente ; em si mesma, vazia, não é nada ; mas tudo o que no recipiente se introduza adoptará o seu contorno ou figura. É este o sentido de *forma* em Kant. Aplicado à questão, pretende dizer que o espaço e o tempo não são nada que exista fora do sujeito cognoscente, mas sim *formas* da faculdade de conhecer, de possuir sensações. As nossas sensações ordenam-se espacial e temporalmente, porque essas são as formas da nossa sensibilidade e só nelas se podem converter em objecto de conhecimento.

O exterior a mim, a *coisa em si* (o *número*), é, segundo Kant, incognoscível como tal. O mundo exterior envia ao sujeito aquilo que Kant chama um *caos de sensações,* isto é, um conjunto desordenado, informe, caótico, de sensações. Estas, ao serem recebidas pela nossa sensibilidade, ordenam-se nesses moldes ou formas de espaço e tempo, e de tal inserção ordenadora resulta o conhecimento *fenoménico* (de *fainomenon,* o que aparece), que é o único possível para o homem. As sensações exteriores ordenam-se espacialmente : uma coisa que vejo, por exemplo, está à frente, atrás, por cima, por baixo das que a rodeiam. A sensibilidade interior, por outro lado, ordena-se temporalmente : uma recordação que possua, por exemplo, não se acha por baixo ou atrás duma ideia ou imagem, mas sim antes ou depois, na corrente

da minha vida interior. Espaço e tempo são assim os dois grandes moldes ou ficheiros — *formas* — que condicionam a sensibilidade ou faculdade de captar sensações.

Nova noção de espaço na teoria da relatividade

Uma nova noção de espaço resultou das descobertas feitas no domínio da física no presente século, e foi exposta, com o nome de *teoria da relatividade,* por Alberto Einstein.

Esta teoria abandona a noção de um espaço absoluto e torna a fazê-lo relativo aos corpos que formam o Universo e ao seu estado cinético. O espaço, segundo ela, é o próprio conjunto dos corpos enquanto se relacionam e se movem relativamente. Por isso, o espaço é finito. Mas é também ilimitado, isto é, nunca atingiremos nele um limite. Por isso o espaço é curvo ; um corpúsculo que viajasse em linha recta, regressaria ao ponto de partida. Teòricamente, poderíamos ver a parede que temos em frente, mesmo que nos virássemos de costas para ela.

A teoria da relatividade revolucionou a física contemporânea e possui também um indubitável alcance filosófico. O espaço e o tempo absolutos da mecânica clássica eram uma concepção de inspiração racionalista (e idealista) cuja mais adequada fundamentação havia sido o sistema kantiano, que os reduzia a formas da sensibilidade. A teoria da relatividade vai aproximar a nossa concepção de espaço e tempo da antiga ideia aristotélica de um espaço implicado pelos corpos e de um tempo relativo ao movimento daquilo que existe.

A teoria de Einstein vai considerar que o espaço (longitudes e distâncias) não é uma realidade absoluta que cada corpo

ou cada espaço vazio tenha em si mesmo, independentemente de tudo o resto e do sujeito que o mede. Não pode dizer-se, por exemplo, que um corpo possa medir *absolutamente* dez metros, independentemente de toda a relação com os demais corpos, mas sim que este comprimento será relativo à sua velocidade e ao estado cinético do sujeito que faz a medida.

O fundamento da teoria da relatividade esteve num facto anómalo para a mecânica clássica e de difícil explicação : a constância da velocidade da luz (constância respectivamente ao observador instalado num corpo que se move). Este facto foi estabelecido pela famosa experiência de Morley e Michelson. Pretenderam estes físicos medir quanto tempo mais demorava a luz do sol a chegar à Terra, quando esta se encontrava mais distante daquele — e descobriram que demorava o mesmo tempo ; a experiência resultou negativa em função da hipótese que se pretendia comprovar.

Um físico — Lorenz — recorreu, para explicar este estranho facto, a uma hipótese para a qual foi impossível encontrar fundamento real ; segundo ela, os corpos, ao moverem-se (no éter), contraíam-se ou reduziam-se na direcção do movimento *(contracção de Lorenz)*. Assim, quando a Terra avança para o Sol, contrair-se-ia o necessário para explicar que o raio de luz demorasse o mesmo tempo que na altura em que se supunha fixa.

Einstein deu outra explicação que implica precisamente a teoria da relatividade. Segundo ela, a noção de um espaço e dum tempo absolutos que mantinha a mecânica clássica é irreal, porque a realidade universal acha-se sempre em movimento, e o espaço e tempo são relativos ao estado cinético dos corpos. O espaço é, em rigor, constituído por quatro dimensões, supondo-se que se deve juntar ao seu comprimento, largura e profundidade, o tempo como medida do movimento. Tempo e distância dependem, desta forma, da velocidade (são diferentes num sistema em repouso e num em movimento), não sendo grandezas

absolutas. A uma maior velocidade, o tempo decorre mais lentamente e as medidas de comprimento encurtam-se. Por outro lado, no espaço real de corpos e campos gravitacionais diversos não se dá uma trajectória em linha recta (a propagação da luz, por exemplo) como se daria num espaço teórico sem corpos. Qualquer trajectória física submete-se à curvatura do espaço real e acaba por se fechar sobre si mesma. Isso demonstra que o espaço, relativo aos corpos que nele existem e ao seu estado cinético, não é infinito nem absoluto, mas sim finito e curvo.

Espaço e corpos. Existência espacial dos corpos

Para a filosofia aristotélica, e com ela, para uma grande corrente de pensamento que através da escolástica chega até aos nossos dias, o espaço não é uma realidade absoluta, como para a mecânica clássica, nem uma forma da sensibilidade, como para Kant. É algo de real, mas *uma realidade radicada nos corpos* que formam o Universo. Não se trata de uma substância independente, mas de um *acidente ou propriedade dos corpos.*

Segundo esta concepção, entendemos por espaço as dimensões contínuas do mundo material, segundo as relações mútuas de distância entre os corpos que ocupam um lugar determinado. Ao tratar-se de corpos reais, cujo conjunto forma um sistema de relações determinado, o *espaço real* que eles formam é também limitado, determinado. Para além deste espaço real, o nosso pensamento concebe um *espaço possível* (que coincide com o espaço conceptual ou geométrico), resultante dos corpos cuja existência se pode presumir ; e, finalmente, prescindindo por abstracção dos corpos reais e das suas relações de posição e distância, a

mente representa um *espaço imaginário,* absoluto, como se fosse um recipiente geral de tudo quanto exista ou possa existir. No entanto, isto constitui sòmente um *ente de razão,* sem qualquer existência real.

O espaço implica os corpos e estes implicam o espaço. Não é, portanto, legítimo dissociá-los como se fossem realidades que pudessem existir independentemente — primeiro, o espaço, e depois, dentro dele, os corpos. Constituem uma mesma realidade, ainda que mentalmente façamos uma dissociação para organizar os nossos conceitos matemáticos.

A percepção do espaço

Problema distinto deste que trata da natureza real do espaço e do conceito que dele formamos mediante o raciocínio ou a abstracção, é o da percepção ou vivência concreta do espaço na nossa experiência dos sentidos. O primeiro é um problema de filosofia da natureza (cosmologia), ao passo que este segundo é um problema de psicologia.

Para a percepção do espaço contribuem, antes de tudo, o tacto e a vista, nos primeiros meses da infância. A experiência táctil sobre as dimensões dos corpos e das distâncias entre eles adequa-se, pouco a pouco, com a visual e reforça-se com sensações auditivas de aproximação ou afastamento. O hábito, por fim, consolida esta percepção espacial, que se adapta insensìvelmente à acção, uma vez passada a primeira infância.

9. O tempo

O tempo. Sua noção vulgar

O MUNDO — JÁ VIMOS — OFERECE-SE à experiência do homem como um conjunto de corpos situados no espaço, mas também como uma realidade em movimento, em modificação. A percepção destas mutações das coisas, a sucessão e a duração das mesmas, sugere-nos a noção de *tempo.* A experiência interna confirma esta percepção temporal. Nós mesmos, como partes do ente móvel, temos um ser cambiante, sucessivo, temporal. Os três momentos de percepção temporal, *presente, passado e futuro,* surgem a partir da própria experiência interna.

O homem, consequentemente, maneja sem cessar noções temporais : *antes, depois, simultâneamente,* etc. Contudo, é-lhe difícil definir o que o tempo seja, considerado em si mesmo. Como escreveu Santo Agostinho na célebre frase : *Que é Senhor, o tempo ? Se ninguém me perguntar, sei-o ; se quero explicá-lo, não sei fazê-lo.*

O tempo absoluto do racionalismo

A mecânica clássica que tem a sua origem no Renascimento, vê no tempo, como no espaço, uma medida absoluta e contínua em cujo seio se desenrolam os acontecimentos, as modificações sucessivas das coisas. Para Newton, por exemplo, o tempo absoluto transcorre uniformemente e em si mesmo : é aquele no qual os movimentos estão como que submersos, sendo medidos duma forma objectiva e real.

O tempo — Forma do Kantismo

Para Kant, como vimos, o tempo é uma forma *a priori* da faculdade de ter sensações, tal como acontece com o espaço. O tempo não existe, para Kant, como uma realidade em si, exterior a nós, nem como algo que têm as coisas em movimento : o tempo existe em mim como um modo de ordenar a experiência interna.

A duração real segundo Bergson

Henrique Bergson (1859-1941) foi um filósofo francês, de raça judaica, a quem o aprofundar do pensamento filosófico levou até às portas da fé cristã.

Bergson distingue dois modos diferentes de duração dos seres, duas temporalidades distintas. Uma é a duração exterior do mundo dos corpos, na qual o tempo é um mero espectador que

não penetra na sua realidade. Uma substância química, por exemplo, se se encontra em devidas condições de conservação, não varia com o tempo. Se, de qualquer forma, o fizer, poderemos afirmar, em sentido figurado, que envelheceu ; mas, na realidade, só se operou nela um processo químico que poderia (pelo menos teòricamente) ser reversível, isto é, submeter-se a um processo inverso e tornar, sem qualquer variação, ao estado primitivo. Se não houvesse um ser consciente que contemplasse estes factos do mundo material, não poderia dizer-se que nele existe tempo, quando muito, poder-se-ia afirmar coexistência e sucessão de realidades *atemporais* em si mesmas.

Coisa muito diferente acontece na vida interior, espiritual, na duração que constitui a vida de cada um. Aqui não é possível regressar a situações passadas. O movimento temporal e a passagem do presente a passado é um facto radical, insuperável. O tempo psicológico é irreversível. Sonhamos, às vezes, com o regresso a situações passadas, com o recomeçar da vida ; mas, ainda que todas as circunstâncias exteriores — sítio, companhia, ocupação — se reúnam para nos colocarmos no ambiente passado que desejamos, logo compreenderíamos que nem nós, nem aqueles que nos rodeiam somos os mesmos. O tempo não foi, relativamente a nós, um simples espectador de processos reversíveis, mas sim, o elemento constituinte da nossa própria substância, a estruturação do nosso ser. Em cada momento da nossa vida gravita todo o passado, de forma que o momento presente é uma espécie de condensação da vida anterior, e o eu que nele actua, um produto da experiência passada.

Este modo de duração — acumulativo e irreversível — é-nos intimamente conhecido, porque é a própria duração do nosso ser.

O tempo é, para Bergson, duração de algo que se modifica, e esse algo é a consciência, a vida interior do sujeito psíquico, para quem o tempo tem um carácter radical ou, o que é a mesma

coisa, possui um ser de natureza temporal (irreversível e acumulativo). É o sujeito psíquico quem introduz a noção de tempo num universo material em que sòmente existe sucessão ou coexistência de fenómenos atemporais.

O tempo como modo de existir sucessivo

Do mesmo modo que para Aristóteles não havia espaço sem corpos extensos, também não há tempo sem acontecimentos, isto é, sem seres em movimento. O tempo é o movimento contínuo das coisas, enquanto medido por um entendimento. A definição aristotélica de tempo é : número do movimento segundo um antes e um depois *(numerus motus secundum prius et posterius)*.

O tempo, segundo Aristóteles, é algo como a coordenação de todos os movimentos particulares do mundo corpóreo, enquanto possuidores de partes simultâneas, apreciáveis na sua simultaneidade com o sujeito que as contempla. Por isso o tempo é *exterior* a cada movimento, pois supõe a comparação com outros movimentos. O tempo aristotélico supõe a coincidência dos movimentos corpóreos como um conjunto de partes que vão desaparecendo, ou seja, a *sucessão*. O tempo aristotélico supõe um mundo que dura, mas que *dura sucessivamente*. Num conjunto de corpos que duram sucessivamente, é necessário estabelecer relações de medida entre as suas partes, segundo um antes e um depois ; isto dará lugar ao *tempo métrico*. Mas se, por hipótese, o mundo se aniquilasse e surgisse outro novo, não se poderia medir o intervalo entre ambos e contá-lo em horas, minutos, etc. Teria desaparecido a estrutura métrica do tempo, ao desaparecer o movimento de referência.

A estimação ou medida objectiva do tempo é dada pelas medidas regulares que resultam do movimento dos astros (do Sol e da Lua na sua relação com a Terra), e, para períodos menores, pelo movimento rítmico de aparelhos de desenvolvimento preciso, como os relógios.

Prescindindo das coisas reais que se movem ou duram, o espírito forja a noção de tempo abstracto ou imaginário, concebido como absoluto, regular e infinito ; mas este tempo, ainda que seja útil para cálculos matemáticos e científicos, nada mais é que um ente de razão.

10. O hilemorfismo

O movimento. O problema da modificação da substância

O MOVIMENTO QUE SE OFERECE à nossa experiência sensível aparece-nos como uma *multiplicidade* de seres diversos e em *movimento,* numa constante modificação,

No sentido vulgar, entende-se por *movimento,* a modificação de lugar de um corpo, o seu deslocamento no espaço. Em sentido filosófico, entende-se por *movimento* toda a modificação operada num ser. Podemos distinguir quatro espécies de movimento : o movimento *local,* ou modificação de lugar no espaço ; o aumento ou diminuição, que é movimento ou modificação *quantitativa ;* a alteração *qualitativa,* e a modificação *substancial,* na qual uma substância se transforma noutra. O primeiro destes movimentos é o mais alheio ao próprio ser, porque, rigorosamente, não o afecta senão na sua posição espacial. As modificações *quantitativas* (o crescimento de um ser vivo, por exemplo) e *qualitativas* (a aquisição duma virtude, por exemplo) alteram o ser, não na

sua substância, mas nos seus acidentes. A última — a modificação *substancial* — afecta intrìnsecamente o ser, posto que implica a corrupção de uma substância e a geração de outras.

O primeiro problema que moveu os homens a procurarem uma explicação filosófica foi o da modificação, o do movimento em geral. O homem experimenta uma incompreensão radical, perante o movimento em todos os seus aspectos e é isso que o move a procurar uma explicação racional do mesmo.

Este problema filosófico — que é o originário na história da filosofia — nasceu da dupla e de certo modo contraditória experiência que o homem possui através dos seus dois meios de conhecimento : o que lhe proporciona os sentidos, a vida sensível, que lhe é comum com o animal, e aquele com que depara a sua razão, esse superior modo de conhecimento que lhe é exclusivo. A razão informa-o de um mundo de conceitos, ideias, leis, que são universais, invariáveis, sempre iguais a si mesmas. As ideias geométricas, os conceitos físicos, as leis científicas não variam, são imutáveis, unas e universais. Os sentidos, por outro lado, põem-no em contacto com um mundo em que nada é igual a outra coisa, um mundo composto por indivíduos diferentes entre si (nem uma folha de árvore é igual a outra), em que nada é imóvel, no qual tudo está em movimento, em constante modificação e evolução. Este contraste escandaloso no próprio seio da sua experiência provoca a *admiração* ou estranheza no pensador, no homem em geral, que experimenta uma incompreensão natural em face do movimento, da modificação, perante o seu próprio envelhecimento, diante do constante *passar* das coisas.

Os sistemas monistas do ser e do devir
Heráclito e Parménides

O problema de saber de que maneira nas modificações das coisas — especialmente na modificação substancial — algo permanece e algo se altera, isto é, a explicação do movimento, deu lugar a uma larga controvérsia histórica, que se prolonga através de todo o pensar filosófico. A viva antítese entre a serena e imóvel experiência da razão e a variada experiência dos sentidos (o movimento do ser material) iniciou-se com posições antagónicas em dois filósofos da remota antiguidade grega (séc. v a. C.) : Heráclito e Parménides.

Heráclito, de Éfeso, chamado *o Obscuro,* teve a aguda percepção da variedade e fugacidade de tudo quanto existe, da sua diversidade e perpétua mudança ; παντα ρει, tudo muda, é a conclusão em que expressa o que a realidade oferece. Nada de quanto existe é, no momento seguinte, igual a si mesmo. Nem no mundo nem em nós, há qualquer coisa que possa considerar-se permanente ; tudo é um contínuo fluir. *A existência* — disse — *é a corrente de um rio, no qual não podemos banhar-nos duas vezes nas mesmas águas.* Se isto é assim, que é feito da universalidade dos nossos conceitos, da necessidade das nossas ideias ? Desfazem-se absolutamente, na vã intenção de um desejo impossível e contraditório. Podemos ver o correr tumultuoso das águas de um rio que contìnuamente se penetram e fundem entre si ; mas para colher, para captar essa corrente, nada mais poderíamos fazer senão gelar as águas e apanhar os blocos sólidos. E nesse momento teríamos destruído a corrente : o objecto do nosso afã teria desaparecido. Apreender a realidade em conceitos fixos, imóveis, é como congelar a corrente do rio, matar a realidade naquilo que

ela tem de mais puramente real. A razão sòmente é capaz de criar conceitos estáticos, mortos, alheios à realidade e à própria vida. E como o filósofo encarna a ânsia humana de conhecer, de possuir intelectualmente, representa-se Heráclito *chorando,* isto é, como o homem que chora o seu fracasso, a impossibilidade dos seus trabalhos. Diz-se que Heráclito viu no *fogo* o princípio de todas as coisas ; mas nele, isto é só um símbolo. O fogo não é pròpriamente uma entidade, mas sim uma destruição ; representa a natureza cambiante das coisas, o seu trânsito vertiginoso e irreparável para o nada.

Parménides, de Eleia, foi ligeiramente posterior a Heráclito, opondo-se ao pensamento deste, que considera característica do *vulgo* imprudente e cego, construiu a sua própria concepção do ser. Para que algo flua, se modifique, é preciso que haja antes esse algo, quer dizer, um substrato permanente, um ser em si. A razão põe-me em contacto com esse algo, com a imutabilidade das ideias ; mas, antes de mais, com uma ideia que é o fundamento das outras : *a ideia de ser,* através da qual tomo consciência de tudo o que existe. Posteriormente, conheço outras ideias — a de *homem, cavalo, triângulo, justiça,* etc. E depois os sentidos informam-me de um mundo de indivíduos todos diferentes, mutáveis e contingentes...

Mas, será isto possível ? Para que todas estas posteriores realidades possam existir, será necessário que o ser, o mais imediato e seguramente conhecido, tenha uns limites possíveis, pois se algo é ilimitado, nada mais pode caber. E, com que se limitará o ser ? Com o ser ? Neste caso não limitaria, porque nada se limita a si mesmo. Com o não-ser ? A isto responde Parménides : o não-ser, não existe ; é impossível e impensável. Se eu obtenho a ideia de ser a partir de tudo quanto existe, com que direito falarei de algo desconhecido e incognoscível ? Logo, o ser não tem limites nem com o ser, nem com o não-ser ; o que é a mesma

coisa que dizer que não limita, que é ilimitado e *infinito.* Mas, se é infinito, é *uno,* porque não há lugar para outro. É, para além do mais, *eterno.* Que coisa o poderá preceder ? Que coisa o poderá seguir ? O ser ? O não-ser ?... É, também, *imutável,* porque donde poderia ter vindo ? Para onde iria ?... E este ser uno, infinito, eterno, imutável, é aquele a quem o filósofo de Eleia chama Deus ; fora dele, nada existe.

Deste modo, Parménides cai no *panteísmo :* tudo quanto existe é parte, manifestação, de uma única substância, de um só ser, que é Deus. A existência de indivíduos e a modificação das coisas são mera aparência, engano de *olhos cegos, ouvidos surdos, de língua que é sòmente um eco,* próprios do vulgo.

Um discípulo de Parménides — Zenão de Eleia — ilustrou a tese do seu mestre com uma série de exemplos práticos que passaram ao domínio popular e nele perduraram até à nossa época : Aquiles, o dos pés ligeiros, o melhor corredor da Ática, não se adiantará nunca à tartaruga na sua corrida. Suponhamos que a tartaruga o precede numa certa distância. Quando Aquiles chega ao ponto onde se encontra a tartaruga, esta, como por princípio não está imóvel, terá andado alguma coisa, por pouco que seja. E quando Aquiles chegar a esse ponto, também nele já não estará a tartaruga, pela mesma razão que já demos. E assim sucessivamente, o argumento nunca parará. Mas ainda há mais : Aquiles *não pode mover-se ;* imaginemos que tem de percorrer um reduzido sector de espaço. Para chegar ao fim, tem de passar por um ponto médio, e para chegar a este terá que passar pelo ponto médio dessa metade, etc., etc. Teria de passar por infinitos pontos para alcançar o seu objectivo, e como o infinito não pode percorrer-se num tempo limitado, Aquiles não se pode mover. O movimento é impossível, racionalmente contraditório.

Conta-se que, enquanto Zenão expunha os seus *tropos* — ou dificuldades — contra a possibilidade do movimento, outro filó-

sofo, Diógenes, levantou-se e andou, diante dos circunstantes, originando-se aqui a conhecida frase : *O movimento demonstra-se andando.* Mas Zenão teria respondido fàcilmente, que isso era *mostrar* o movimento, não *demonstrá-lo.* A contradição entre a experiência sensível e a inteligível subsiste, e, na dúvida, Zenão, com seu mestre Parménides, decidia-se pela segunda, porque o reino da razão é o domínio da evidência.

Assim, na contradição radical que levou os homens a filosofar, Heráclito decidiu-se pelo mundo dos sentidos, negando a razão, e Parménides apostou na razão, negando a experiência sensível. A posição de um e outro é *monista* (de *monos,* uno), quer dizer, afirmam só um dos termos do problema (o que se modifica ou o que permanece) com exclusão do outro termo.

Ainda que contraditórios no seu pensamento e rivais entre si, nem Heráclito nem Parménides, chegam a explicar a experiência do ser móvel, porque têm em comum a afirmação de um só aspecto desta realidade : a modificação ou a permanência. Mas a experiência dá-nos movimento e permanência, estreitamente fundidos na realidade do ente móvel.

A teoria aristotélica da potência e do acto

Como explicação desta misteriosa dualidade que existe no ser móvel, entre aquilo que nele é mudança e aquilo que permanece, Aristóteles propôs a sua famosa teoria da *potência e acto.* Estes dois princípios metafísicos que se encontram em todo o ser da natureza explicam : o primeiro, aquilo que permanece no ser que se modifica ; o segundo, a nova realidade que apa-

rece. O movimento será, como vamos ver, a passagem da potência ao acto.

Parménides, como vimos, não admitia o movimento porque opunha o *ser* ao *não-ser,* e recusava este por ser impensável. Mas entre o ser e o não-ser há mais que mera oposição : há contrariedade. Cabe, entre ambos, um terceiro termo : *o ser em potência.* Aquilo que não é ainda, mas que pode chegar a ser, a *capacidade de ser.* A potência é ser, comparada com o nada, não-ser, em comparação com o ser. Pois bem, todos os seres da natureza contêm uma mistura de *potência e acto ;* possuem um ser actual — acto — e uma multiplicidade de disposições — potência — que serão ou não actualizadas (realizadas) durante a sua existência. O movimento é, precisamente, *o trânsito da potência ao acto,* a actualização de potências.

O movimento — a modificação — é o modo de existir de todas as coisas naturais por razão do seu próprio ser, que é mistura de acto e de potências que hão-de ser sucessivamente actualizadas no tempo. Supondo que a matéria é, por si, inerte e não pode mover-se, este mundo em movimento há-de ser movido por um primeiro motor — acto puro — que é aquilo que Aristóteles entende por Deus.

À luz desta teoria do acto e da potência, pode Aristóteles dar uma resposta aos *tropos* ou objecções de Zenão de Eleia contra a possibilidade do movimento. Aquiles pode mover-se, porque a distância que há-de percorrer, só potencialmente é divisível em infinitos pontos ; em acto não existe tal infinito, mas sòmente um segmento limitado e concreto. Aquiles ultrapassará, se a isso se propuser, a tartaruga, porque naquele raciocínio, ao afirmar uma e infinitas vezes o ponto onde chegará, para sustentar que a tartaruga terá sempre avançado mais, decomponho o movimento em infinitas situações imóveis e o espaço em infinitos pontos ;

mas, nem este é divisível senão em potência, nem o movimento se compõe de imobilidades, pois é um modo de ser distinto e irredutível : a passagem da potência ao acto. E, comparando os movimentos, pode um superar o outro.

Matéria-prima e forma substancial (Teoria hilemorfista)

Potência e acto são, como vimos, dois princípios metafísicos que entram na composição de todos os seres, com a única excepção de Deus, que é *acto puro,* isto é, ser pleno, sem mescla de potencialidades, imóvel e eterno. Eles explicam, como já vimos, o movimento, que é a passagem da potência ao acto.

Mas, as modificações que observamos na nossa experiência, realizam-se nos seres corpóreos, ou seja, nas coisas materiais. Aristóteles chama a estas realidades concretas e materiais (esta árvore, aquele homem...) *substâncias,* e pensa que elas são compostas por dois elementos físicos : a matéria *(ulé)* e a forma *(morfé)* — donde, *hilemorfismo* —, correspondentes àquilo que no ser em geral são a potência e o acto. A matéria — pura potencialidade indeterminada — é o factor que permanece nas modificações substanciais e que contém — em potência — o acto das diversas formas.

A *forma* pode definir-se como *um princípio activo universal, causa das perfeições específicas de um ser e fonte de inteligibilidade.* A forma — *homem, cavalo, justiça* — faz com que este homem concreto, esse cavalo, aquele acto justo, sejam o que são : homem, cavalo e justiça. Para além do mais, através da forma *compreendemos* as coisas ; compreender algo é, como veremos, um processo de iluminação da sua forma, realizado pelo entendimento.

Aquilo que as coisas têm de puramente individual (o que não é a sua forma) é intelectualmente incompreensível : o indivíduo, naquilo que tem de próprio e exclusivo, e sòmente acessível à experiência sensível.

Se eu pretendesse explicar a quem o desconhecesse, como é um indivíduo que vi, só poderia incluí-lo em distintas formalidades ou modos comuns de ser (diria que é homem, que é branco, que é alto, etc.), mas nunca conseguiria transmitir a imagem concreta que eu dele adquiri, pelo facto de o ter visto.

A *matéria-prima* é, por outro lado, *um princípio passivo, inerte, origem da individuação.* Através da matéria, os seres individuam-se, transformam-se nesta coisa concreta, diferente, *ela mesma.* A matéria é, para Aristóteles, um princípio ou causa do ser que, individualizando-se, fundindo-se com a forma, dá lugar ao ser existente ou substância.

Um carpinteiro, por exemplo, constrói mesas, de acordo com uma ideia ou esquema que possui. A forma destes objectos será essa ideia que serviu de regra ao seu fabrico. Se esse carpinteiro tem que transmitir a outro a ideia da sua mesa, ainda que o faça só uma vez, se o fizer bem, será suficiente ; a repetição seria prolixidade desnecessária. O mesmo acontece com todas as ideias ou objectos inteligíveis. Por outro lado, se o que deve transmitir-se ou entregar-se são as próprias mesas, ainda que sejam todas iguais, não será o mesmo se for uma ou se forem cem. Trata-se já de substâncias diferentes, realizadas em matéria, individualizadas por ela. Tentemos ver o que é isto que Aristóteles chama de *matéria-prima.* Se perguntarmos ao carpinteiro, este responder-nos-á que a sua *matéria-prima* é a madeira ; e se for ao ferreiro, o ferro ; todavia, isto não é ainda a matéria-prima filosófica, porque ferro e madeira são substâncias existentes que têm uma forma, que é aquilo que diferencia a madeira do ferro. Matéria-prima será o substrato comum de ambas as coisas, algo de indeterminado,

incognoscível por princípio, que, misturando-se com a forma, dá ao ser que existe a sua realidade individual.

Deste modo, os seres da natureza — as substâncias — estão compostas, segundo a doutrina hilemorfista, dos seguintes princípios : a matéria-prima e a forma substancial. A matéria não pode existir sem a forma e esta não pode existir sem a matéria. Na transformação substancial, o composto perde uma forma e recebe outra nova, embora correctamente não se deva dizer que o que aparece é a forma, mas sim um novo composto de matéria e forma.

A matéria contém, *em potência,* a forma. Por isso, nas modificações, o novo ser não procede do nada (salvo na criação *ex nihilo*), nem do ser preexistente em acto, mas sim do ser em potência.

O movimento do ser físico é precisamente a actualização do ser em potência, enquanto está em potência.

Psicologia

11. A psicologia

Noção e partes da psicologia

Diz-se que foi Melâncton, no século XVI, o primeiro homem que deu a esta ciência o nome de *psicologia.* Anteriormente, os escolásticos medievais chamavam-na simplesmente *De Anima,* isto é, tratado da alma. Etimològicamente, *psicologia* significa também ciência ou tratado da alma, pois provém do termo grego λογια (tratado) e ψυχή que significa *sopro,* isto é, sopro vital ou princípio de vida e animação dos seres vivos : alma, em definitivo.

Nós somos capazes de distinguir fàcilmente entre o ser vivo e o ser inerte, inanimado. Dois caracteres distinguem o ser vivo daquele que o não é :

1.º — Seu *automovimento,* a imanência das suas operações. O ser vivo possui no seu interior uma fonte de energia, e move-se a si mesmo. Os seres, não-vivos são, por outro lado, inertes, movendo-se através duma acção exterior a eles mesmos.

2.º — A *heterogeneidade* e *organicidade* das suas partes ou elementos, quando se trata, como sucede neste mundo, de um ser vivo corpóreo. O ser vivo, contràriamente ao ser material inorgânico, possui uma multiplicidade de partes ou elementos estruturados em função da unidade vital do ser, para cujo funcionamento, são *órgãos* ou instrumentos. Deste modo, as partes do ser vivo não são separáveis nem têm existência fora da unidade vital à qual servem, como podem ter as diferentes partes da matéria inerte.

Quando o ser vivo morre, termina o seu *automovimento,* e as suas partes decompõem-se em substâncias diversas, quer dizer, deixam de estar ordenadas umas com as outras e de ser órgãos de um só ser. Alguma coisa desaparece ou separa-se desse ser, e isso é precisamente a alma ou princípio vital. Essa qualquer coisa de distinto da matéria, que não se vê, não se mede, não se pesa, que é causa da unidade e das funções do ser vivo, é precisamente o objecto de estudo da psicologia.

A psicologia pode estudar o seu objecto de dois modos. Um, é observando a actividade anímica, os factos psíquicos, através da observação interior — que se chama *introspecção* — e outro, chamado *extrospecção,* através da observação das manifestações psíquicas dos outros. Pode-se assim descrever, classificar, averiguar as causas imediatas e as leis de produção dos factos psíquicos, e será esta a parte da psicologia que se chama *empírica* (experimental) ou científica. É necessário também elevarmo-nos por sobre estes factos ou manifestações do ser psíquico até ao sujeito que os produz. Esta consideração da alma em si mesma, como causa dos factos psíquicos e como unidade substancial, constitui uma segunda parte desta ciência, que se chama psicologia *racional.* Ela interroga-se sobre o que será a alma em si mesma, quais os seus atributos, qual a sua origem e destino, etc.

Pode, pois, dar-se uma definição muito geral de Psicologia como a *ciência da alma e dos seus factos ou manifestações.* Nela estão compreendidas as duas partes que distinguimos nesta ciência : a consideração empírica dos factos psíquicos e a consideração da alma como unidade, causa agente daqueles factos psíquicos. E como a alma é o princípio vital dos seres vivos, pode-se definir ainda mais simplesmente a Psicologia como *a ciência da vida.*

Noção de «facto psíquico»

Entendemos, duma maneira geral, por *factos,* tudo quanto sucede ou se realiza na Natureza e é susceptível de ser estudado pelas ciências : a rotação terrestre, o crescimento de um ser vivo, uma sensação visual..., são factos da natureza.

Estes factos são muito diversos entre si, e agrupam-se, por essa razão, em diferentes classes e ordens. Uns são factos físicos, outros químicos, outros biológicos, outros psíquicos. A sua diversidade dá lugar às ciências que tratam de explicar e conhecer esses factos : Física, Química, Biologia, Psicologia.

Os factos da Natureza não são, contudo, independentes e sem influências entre si ; a verdade é que os mais superiores e mais complexos edificam-se sobre os inferiores e mais elementares, os quais, por sua vez, os sustentam e condicionam. Assim, os factos biológicos constituem-se sobre os físico-químicos, e os psicológicos sobre uns e outros. Isto não supõe que os mais complexos possam reduzir-se a uma consequência da combinação dos inferiores, antes pelo contrário, têm leis e modos de ser próprios e diferenciados.

Dentro deste complexo hierárquico de *factos* que nos oferece a Natureza, interessa-nos aqui, antes de mais, distinguir com cla-

reza os factos psíquicos dos factos não psíquicos, isto é, dos físico-químicos e dos meramente biológico-vegetativos.

Os factos psíquicos distinguem-se dos físicos e químicos por serem actos de um ser vivo cujo carácter irredutível de animação (automovimento e organicidade) já descrevemos. Podemos dizer que os factos psíquicos são *interiores* a um ser psíquico, imanentes à vida. Mas, teremos dito o bastante ? Porque também os fenómenos fisiológicos e biológico-vegetativos são interiores a um ser vivo, e todavia, não são psíquicos. É necessário precisar mais, dizendo que os factos psíquicos pertencem à vida íntima de um sujeito, cuja consciência os pode conhecer dum modo directo. Nesta *intimidade* ou subjectividade consciente dos factos psíquicos, entra o sujeito em relação com o mundo que o rodeia, sente-se diferente dele, *conhecendo-o* nuns casos, e *tendendo* conscientemente para ele, noutras circunstâncias. A esta referência dos factos psíquicos para um mundo circundante (o mundo do sujeito), chama-se em psicologia *intencionalidade.* Os factos psíquicos (uma sensação, uma percepção, uma recordação, um pensamento) referem-se *(intendem),* a uma realidade distinta deles mesmos, que se encontra no mundo que rodeia o sujeito.

É certo que pode haver factos psíquicos inconscientes ou subconscientes, como o sonho ; mas, ainda nestes casos, trata-se de factos íntimos de um sujeito — por ele sòmente vividos — e nos quais não falta uma referência ou enfrentamento do sujeito com o seu mundo.

Podem, pois, definir-se os factos psíquicos como aqueles que se passam na intimidade de um animal (ou sujeito, racional ou irracional), enquanto se encontram em ligação com um *mundo objectivo* (sistema de objectos), por referência ao qual se chamam intencionais.

O conhecer e o tender — a vida psíquica — são diferentes nas distintas espécies animais. Por tal motivo, essa realidade ou

mundo *objectivo* não é algo de comum e igual para todos os sujeitos, antes pelo contrário, cada espécie tem o seu mundo, com a sua estrutura e organização características. O mundo ou sistema de objectos de um insecto é diferente do mundo de um mamífero. O mundo do homem é imensamente mais rico, pois o homem, através do conhecimento intelectual, entra em contacto com realidades desconhecidas para o animal.

Ora bem, se os factos psíquicos se definem pela conexão intencional do sujeito com o seu mundo de objectos, e se esta ligação se inicia nos actos de conhecimento, compreende-se que os factos psíquicos impliquem sempre actos cognoscitivos. Por isso mesmo não parece necessário atribuir *psiquê* ou alma (num sentido limitado e moderno, não no aristotélico) a organismos como as plantas, que carecem de sistema nervoso e, consequentemente, de órgãos receptores (dos sentidos).

Caracteres distintivos dos factos psíquicos

Para além da característica fundamental da *intimidade* e *intencionalidade,* os factos psíquicos determinam-se pelas seguintes características diferenciais :

1.ª — Não sendo materiais, são *alheios ao espaço* e a qualquer determinação espacial. Certamente que acontecem num espaço, devido a estarem vinculados a um organismo e condicionados por ele, mas em si mesmos nada têm de espaciais, nem figura nem dimensões.

2.ª — Pela mesma razão são também *alheios à quantidade.* Pode, sobre eles, falar-se de intensidade (ao menos, nos directamente provocados por um agente material), em função duma

unidade. Um desejo não é tantas ou quantas vezes maior que outro ; é simplesmente, outro : distinto e irrepetível.

3.ª — Por idêntica causa, e devido à sua intimidade, os factos psíquicos são *inatingíveis à observação dos sentidos.* Um facto físico, ou mesmo um facto fisiológico (uma operação cirúrgica, por exemplo), podem ser observados por observadores exteriores. O facto psíquico, por outro lado, só é observável por aquele que o viver. Daqui se tira como consequência que a intimidade do pensamento e da intenção de cada sujeito seja sempre uma incógnita para os outros. Pode tomar-se consciência dos factos psíquicos alheios através das suas manifestações orgânicas (mudança de cor, de expressão, de voz, etc.), mas não por experiência directa e considerável.

4.ª — Os factos psíquicos, finalmente, *carecem da descontinuidade dos físicos,* que começam e terminam com uma diferenciação nítida. Ainda que alguns factos psíquicos se diferenciem qualitativamente de outros (um desejo não é uma recordação), na prática fundem-se numa sucessão contínua, que é o « *pensar interior* » de cada ser psíquico. Os factos psíquicos, interpenetrando-se, formam a *corrente da consciência,* na qual se não podem assinalar limites precisos ou soluções de continuidade.

Métodos da psicologia: introspecção e extrospecção

Se os factos psíquicos são, antes de mais, factos da consciência íntima, só poderão ser observados na sua realidade original pelo sujeito que os vive. Daqui se segue que o primeiro e fundamental método para o estudo da Psicologia seja aquele que se conhece pelo nome de *introspecção* (do latim *specio,* ver; introspecção, ver para dentro), consistindo numa reflexão sobre a

vida psíquica interior, em virtude da qual adquirimos consciência das nossas próprias vivências. Da vida psíquica dos outros podemos ter um certo conhecimento, não directamente, já que a consciência íntima é sempre inatingível, a não ser para o próprio sujeito, mas pelas suas manifestações somáticas, quer emocionais (palidez, rubor, etc.), quer expressas na conduta ou comportamento. Deste facto deriva o segundo método psicológico chamado *extrospecção* (olhar para o exterior). Através dele, observamos e interpretamos o comportamento alheio, como sendo inspirado por uma vida psíquica semelhante à nossa. É indubitável que só por analogia com as nossas próprias vivências, podemos estudar extrospectivamente a vida psíquica, já que sem esse dado original e imediato, careceriam para nós de sentido os actos dos outros, ou só muito hipotética e incertamente poderíamos interpretá-los, como nos acontece com a conduta dos animais.

Todavia, e apesar deste carácter original e prévio da introspecção, a sua validez como método científico foi negada por algumas escolas de Psicologia contemporâneas, especialmente pela chamada *behaviorista* (do inglês *behaviour,* conduta), cujo principal representante foi João Watson. Apoiam esta opinião na exigência de que os conhecimentos científicos devem ser objectivos, isto é, verificáveis ou comprováveis por uma pluralidade de sujeitos, o que não pode dar-se na pura observação interior. Afirmam também que muitos fenómenos psíquicos não podem ser objecto de reflexão, sem que desapareça a realidade mesma que se pretende examinar. Um acesso de ira, por exemplo, não é compatível com uma atitude de observação reflexiva pelo próprio sujeito ; se esta se impõe, a ira já desapareceu.

O *behaviorismo,* contudo, é insustentável, porque nega o verdadeiro caminho através do qual se pode alcançar uma actividade como a psíquica, que, como dissemos, é por natureza subjectiva e íntima. É verdade que um método misto, no qual a introspec-

ção se complete com a extrospecção repetida e comprovada, trará aos resultados obtidos uma firmeza científica que a introspecção individual por si só não pode proporcionar. Quanto à pretensa incompatibilidade dos fenómenos psíquicos originais com a reflexão sobre os mesmos, pode responder-se que, para além da memória, o sujeito possui uma *consciência consecutiva imediata,* pela qual os seus próprios estados, ainda que tendo desaparecido do presente da consciência, desalojados pela auto-reflexão, oferecem-se todavia a esta com a viveza de um rastro imediato, do recém-experimentado.

Existe ainda um método intermediário entre a introspecção e a extrospecção, que se conhece por *introspecção indirecta.* Nela o psicólogo não observa a sua própria consciência nem a conduta exterior dos outros, mas sim a consciência interior dos outros sujeitos, valendo-se do seu testemunho espontâneo e procurando interpretá-lo. Uma aplicação deste sistema é o método *psicanalítico* introduzido pelo vienense Sigismundo Freud (1856-1939) e continuado principalmente por J. C. Jung. Nele utiliza o psicólogo as informações dos sujeitos de experimentação (relatos de sonhos, associação espontânea de palavras, etc.), pretendendo chegar, mediante a sua interpretação, ao *subconsciente psíquico,* quer dizer, àquela zona da vida psíquica que não entra nos limites da consciência, mas que nela influi. A psicanálise foi muito usada para a terapêutica de doenças psíquicas, visando a descoberta de *complexos,* que são sistemas de representação dotados de uma carga afectiva ou emocional, que não foram assinalados pela corrente geral da consciência e que nela actuam duma forma autónoma e perturbadora (complexo de culpa, de inferioridade, etc.). Segundo a psicanálise, tais complexos podem corrigir-se trazendo à luz da consciência os seus ocultos e perturbadores motivos.

Tanto a introspecção como a extrospecção podem utilizar o método da *observação,* o da *experimentação,* ou a combinação de

um e outro. A observação limita-se a registar e descrever aquilo que a vida interior, o testemunho ou a conduta alheia nos oferecem. A experimentação utiliza frequentemente aparelhos específicos para a exploração da vida psíquica e para a medição das suas consequências orgânicas. Assim, por exemplo, o *ergógrafo,* serve para medir a fadiga ; o *pletismógrafo,* que regista a circulação das extremidades ; o *taquitoscópio,* que apresenta ràpidamente imagens sucessivas. O chamado *detector de mentiras* é composto por um conjunto de diferentes aparelhos. Mas o auxiliar mais valioso da Psicologia experimental é o *teste.*

Chama-se *teste* a uma sucessão de provas (questionários, problemas práticos, etc.) a que se submete um sujeito para nele comprovar aptidões naturais ou adquiridas. Os *testes* utilizam-se muito em pedagogia para a classificação dos sujeitos e para a orientação profissional. Modernamente deu-se um alcance excessivo à experimentação psicológica, particularmente ao *teste,* supondo-o capaz de um pleno diagnóstico de aptidões e duma medição das mesmas. Na realidade, o espírito de cada indivíduo é demasiado complexo e subtil, e o seu desenvolvimento demasiado variável, para que se possa estabelecer um diagnóstico definitivo sobre o mesmo ; muito menos, para se prestar a uma quantificação das suas potencialidades. É possível, contudo, descobrir por estes meios determinadas aptidões nos sujeitos que lhes possam servir na orientação profissional, e é certo também que certos ofícios que requerem rapidez de reflexos ou rapidez mental, podem encontrar nestes processos psicométricos um bom auxiliar de selecção.

Pelo vocábulo *teste* — reacção — costuma-se internacionalmente designar toda a prova psicológica dirigida para a medição das aptidões de um sujeito ou para a exploração dos factores componentes da sua personalidade. O campo de aplicação dos testes estende-se aos sectores clínico, pedagógico e profissional.

Segundo o método, os *testes* dividem-se em psicométricos e projectivos ; segundo o sujeito, em individuais e colectivos, e conforme o material empregue, dividem-se em : impressos (testes de papel e lápis) e de manipulação. Segundo as faculdades que determinam, podemos distinguir três grandes grupos de testes, conforme explorarem o rendimento, a aptidão ou a personalidade. Dentro dos de rendimento, situam-se os testes escolares e profissionais. Entre os de aptidão, colocam-se as provas de inteligência geral, os de factores cognoscitivos e os de outros comportamentos psíquicos, como a atenção, a memória, a percepção, a psicomotricidade. Finalmente, os testes de personalidade referem-se sintèticamente à pessoa na sua complexa unidade, ou, melhor, aos seus componentes analíticos, tais como a base caracterológica, os interesses profissionais, as tendências vitais, etc.

Em todo este conjunto de técnicas idealizadas pela psicologia experimental na sua dimensão prática, têm especial aceitação as *Escalas de Inteligência.* Tradicionalmente, as de *Binet-Simon* revistas por *Terman-Merril,* determinam o já divulgado *quociente intelectual,* em função das idades mental e cronológica ($C.\ I. = \frac{I.\ M.}{I.\ C.}$) e, mais recentemente, as *Escalas de Weschler-Bellevue,* que apreciam a *deterioração mental,* para além da estruturação diversificada das séries dos seus elementos verbais e de manipulação.

Para uma realização colectiva destas provas utilizam-se sistemas tão cheios de prestígio como as *Matrizes Progressivas de Raven,* os *Dominós de Anstey* (ambas referidas ao *factor G*) e a *Bateria factorial de aptidões mentais primárias,* de Thurstone.

Como resultado de uma perfeita exploração obtém-se o *psicodiagnóstico* do sujeito, cuja orientação clínica, escolar ou profissional se deseja. Para facilitar estas indicações foram ela-

borados os *perfis psicológicos,* por vezes expressos mediante psicogramas, e mais frequentemente por valores estatísticos de tendência central, por medidas de dispersão da curva normal, através dos chamados *percentis.* Os mais comuns níveis intelectuais, da mesma maneira que os diferentes graus de subnormalidade ou supranormalidade, podem ser desta forma determinados com suficiente objectividade. (L. Rey Altuna).

Classificação dos factos psíquicos: Factos de conhecimento e factos de vontade. Factos do psiquismo inferior e do superior

Se o facto psíquico é uma relação intencional do sujeito com os objectos do seu mundo, caberá uma dupla divisão dos factos psíquicos em função da atitude do sujeito nessa relação intencional e da espécie de objectos com os quais o sujeito seja capaz de entrar em relação.

Segundo o primeiro aspecto, os factos psíquicos dividem-se em :

a) *Factos de conhecimento,* nos quais o mundo circundante *aparece ao sujeito,* (sensação, percepção, recordações, imagens, juízos, raciocínios, etc.).

b) *Factos de tendência ou vontade,* nos quais o sujeito reage sobre as coisas conhecidas, que o atraem ou repelem. Neles *o sujeito dirige-se* — ou tenta dirigir-se — para o seu mundo (apetites, actos voluntários, movimentos intencionais, etc.).

São estas as duas fases que compõem o ciclo vital psicológico : conhecimento e tendência ou reacção. O animal *conhece,* entra com o seu mundo circundante nessa misteriosa relação de sujeito a objecto, na qual as coisas se iluminam para ele e se

fazem suas de uma maneira intencional. Mas não se limita a informar-se sobre o circundante ; depois de o conhecer *reage* sobre o conhecido mediante actos de tendência ou de conduta.

Quanto ao segundo aspecto, os factos psíquicos dividem-se em :

a) *Factos da vida sensitiva ou animal,* cujo objecto se reduz a energias e objectos materiais, concretos, captados através dos sentidos externos e internos (sensação, percepção, apetite sensível).

b) *Factos da vida superior ou racional,* cujo objecto são os conceitos ou ideias, as relações abstractas, os valores, etc., captados intelectualmente (conhecimento racional, tendência racional).

Os primeiros são próprios da vida sensível animal e comuns, consequentemente, ao animal e ao homem ; os segundos, são exclusivos do homem como ser racional.

Ambas as classificações podem combinar-se entre si, dando lugar a quatro grandes grupos de factos psicológicos :

Psiquismo inferior = factos de conhecimento *(sensações)*, e factos de tendência *(apetites)*.

Psiquismo superior = factos de conhecimento *(intelecção)*, e factos de tendência *(vontade)*.

Ou, expresso gràficamente :

	Psiquismo inferior	*Psiquismo superior*
Conhecimento	Conhecimento sensível	Conhecimento intelectual
Tendência	Apetite sensível	Vontade (Apetite racional)

Cada um destes quatro grupos, começando pelos factos sensíveis ou inferiores, e continuando pelos superiores ou racionais, serão objecto do nosso estudo nesta primeira parte da psicologia, dedicada à análise científica dos factos psíquicos. Seguir-se-á

uma segunda parte, que chamaremos psicologia racional, dedicada ao estudo da alma ou princípio donde provêm esses fenómenos psíquicos.

Teoria das faculdades

Os factos psíquicos emanam de um sujeito dos mesmos, ao qual chamamos *alma.* Ela é, como veremos, o princípio de vida dos seres vivos. Este sujeito activo supõe-se dotado de umas *faculdades* ou potências (poderes ou princípios de acção), a partir das quais surgem as diferentes espécies de factos psíquicos, da mesma forma que os órgãos corporais explicam e causam as funções orgânicas. As faculdades especificam-se pelas diferentes classes de fenómenos ou factos psíquicos a que dão lugar, sendo como que o caminho dos mesmos.

De acordo com este princípio, podemos distinguir as seguintes faculdades, classificadas segundo este quadro :

1.ª *Conhecimento* (o objecto é captado por nós) .....
- Sensitivo: os sentidos
  - Externos
    - A vista.
    - O ouvido.
    - O tacto, etc.
  - Internos
    - Síntese.
    - Imaginação.
    - Estimativa.
    - Memória.
- Intelectivo: o entendimento.

2.ª *Apetite* (tendemos para o objecto) .....
- Sensitivo: o apetite
  - Concupiscível.
  - Irascível.
- Intelectivo: a vontade.

3.ª *Locomoção:* a faculdade locomotriz. (deslocamo-nos para o objecto).

12. As faculdades sensitivas de conhecimento

Classificação dos sentidos

O PRIMEIRO E MAIS ELEMENTAR ACTO da vida psíquica é a *sensação*. Através dela entramos em contacto com os estímulos exteriores susceptíveis de impressionar os nossos sentidos e com os objectos materiais do mundo que nos rodeia.

Dividem-se os sentidos em *externos* e *internos*. Os primeiros são os já clássicos : *vista, ouvido, olfacto, gosto e tacto,* aos quais os psicólogos modernos juntaram vários outros, como o de *orientação* e *cenestésico* (que nos permite conhecer a posição que em todo o momento tem o nosso corpo e cada um dos seus membros, assim como o estado funcional do nosso organismo), o *muscular* (pelo qual captamos a forma exterior dos objectos), o *cinestésico* (através do qual conhecemos o estado de movimento ou repouso do corpo e dos membros), o *palestésico* (através do qual captamos as vibrações), etc. Para além disto, actualmente tende-se a considerar alguns sentidos externos como compostos por vários : assim, o tacto, calcula-se hoje que seja uma mistura

de três sentidos diferentes : o *táctil* (que aprecia a rugosidade ou lisura das superfícies, o *térmico* (que conhece o calor e o frio) e o *algésico* (que se dá conta da dor). São órgãos corporais que captam determinados estímulos susceptíveis de se transformarem, através duma corrente nervosa, no facto já psíquico da sensação.

A captação do mundo exterior material iniciada pela sensibilidade externa, completa-se através dos *sentidos internos.* São os seguintes : a *capacidade de síntese,* a *imaginação,* a *memória* e a *estimativa.*

Nós limitamo-nos a captar sensações que nos informam não só de aspectos quantitativos e qualitativos das coisas (uma cor, um cheiro, um sabor, etc.), mas também conhecemos objectos, coisas, que têm, por sua vez, cor, cheiro e sabor... O trabalho de reunir e coordenar os dados dos sentidos até formar o objecto atribui-se a um sentido interno que se chama *capacidade sintética.* O seu acto é a percepção. A *imaginação* é outro sentido interno que conserva os dados fornecidos pelos sentidos externos, e pelas percepções, reproduzindo-os na ausência do estímulo ; o seu acto é a imagem. A *estimativa* capta simultâneamente com a sensação e percepção a relação vital em que a coisa se encontra com o próprio sujeito : a utilidade ou novidade do objecto conhecido.

Assim, por exemplo, a ovelha percebe o cheiro e o uivo do lobo como nocivos. Ao mesmo tempo que o cheira e o ouve, *estima-o* como prejudicial e temível, fugindo. A *memória* sensorial conserva as sensações e percepções, não como pura imagem como faz a imaginação, mas sim enquanto *passadas ;* quer dizer, em relação a um tempo concreto da nossa experiência vivida. O acto da memória é a recordação.

Não se deve confundir esta noção clássica de *sentidos internos,* com aquilo que por esse nome se entende em muitas esco-

las modernas. Entende-se hoje por sentidos internos aqueles que captam, não estímulos exteriores, mas sim os estados do nosso próprio organismo. Assim são os já citados *cinestésico* e *cenestésico.*

Os sentidos externos e os seus actos

Os sentidos externos são os órgãos receptores através dos quais o animal capta os estímulos físicos do mundo que o rodeia *(exteroceptores)* ou do seu próprio organismo *(proprioceptores).* Já citámos, dos primeiros, a vista, o ouvido, o tacto, o gosto, o olfacto, o sentido muscular (pelo qual captamos a forma e tamanho dos objectos) e o térmico (que nos informa da temperatura dos objectos que tocam a nossa pele). E entre os segundos, o cenestésico (sobre o estado funcional do nosso organismo), as sensações cinestésicas (do movimento ou estado cinético do nosso corpo), o aspecto proprioceptor do sentido muscular e o aspecto algésico do tacto.

O acto dos sentidos externos é a *sensação,* que pode definir-se como a impressão produzida na consciência por um estímulo físico sobre os órgãos dos sentidos e pela consequente corrente nervosa transmissora. Uma cor é uma sensação visual cromática ; um som, uma sensação auditiva, etc. Os sentidos externos informam-nos, não das coisas como realidades unitárias, exteriores a nós, mas de aspectos qualitativos e quantitativos das mesmas. A estes aspectos captados pelos sentidos chamam-se *objectos sensíveis.* Aos aspectos qualitativos da realidade chamavam os filósofos escolásticos *sensações próprias,* porque correspondiam a estímulos sòmente captáveis por um sentido. Assim, a cor é a sensação própria da vista ; o som, a do ouvido ; o sabor, a do gosto ; o cheiro, a do olfacto, etc. Há outras sensações que reve-

lam aspectos quantitativos das coisas e chamaram-se *sensações comuns,* porque podiam ser captadas por mais de um sentido. Assim, o movimento ou a figura espacial, posso vê-los, mas o cego conhece também, através do tacto, esses aspectos da realidade. Pelo contrário, não pode atingir nunca qualquer noção sobre aquilo que seja uma cor.

PROPRIEDADES DAS SENSAÇÕES

Citam-se como propriedades das sensações a sua *qualidade,* a sua *intensidade* e a sua *duração.*

Entendemos por *qualidade* da sensação o seu aspecto genérico ou característico, através do qual distinguimos as provenientes de uns sentidos, as originárias de outros (auditivas, aromáticas, gustativas, etc.), assim como as diferentes dentro de cada sentido (cores, cheiros).

O psicólogo J. Muller enunciou a chamada *lei da energia específica dos sentidos.* Segundo ela, cada sentido capta qualquer estímulo capaz de impressioná-lo sob a forma e qualidade que é própria a esse sentido. Assim, a vista, por exemplo, experimenta como sensação visual luminosa, não só a luz, mas sim uma pressão ou uma corrente eléctrica que se lhe aplique.

Intensidade de uma sensação é o grau de força com que é vivida pelo sujeito. Cada sentido possui um *limiar mínimo* e um *limiar máximo* de sensação, para aquém ou para além do qual, a energia específica não produz sensação. O limiar auditivo, por exemplo, varia de uns sujeitos para outros, mas costuma limitar-se entre doze e trinta e sete mil vibrações, a percepção do ouvido humano.

Existe também um *limiar diferencial,* que é a quantidade de estímulo necessária para que um sujeito experimente variação na sensação. Este limite varia segundo a quantidade de excitante

a que está submetido o órgão sensorial. Ouvindo cantar uma pessoa, percebo ràpidamente se uma outra junta a sua voz a ela, fazendo coro ; mas se escuto as vozes de um grande orfeão, não serei capaz de nele perceber o aumento de uma só voz. Dois psicólogos — Weber e Fechner — tentaram exprimir em termos matemáticos a relação entre o estímulo e a sensação, mediante as leis que têm os seus nomes.

A *lei de Weber* (1795-1878) estabelece que, para que os sentidos percebam conscientemente um aumento num certo estímulo, é preciso que este estímulo tenha uma grandeza proporcional à do estímulo primitivo. A dita proporção varia segundo os diferentes sentidos. Por exemplo, se uma mão sustém um peso de 170 gramas, para que a sensação varie, é necessário que o peso aumente ou diminua, pelo menos, 10 gramas ; se o peso sustentado é o dobro do primeiro — 340 gramas — , a variação não será percebida enquanto não atingir os 20 gramas e assim sucessivamente.

A *lei de Fechner* (1801-1887) pretende medir, não a variação do estímulo, mas a da própria sensação : a variação da sensação não é paralela à do estímulo ; o estímulo cresce em progressão geométrica e a sensação fá-lo em progressão aritmética. Noutras palavras : a sensação aumenta como o logaritmo do estímulo.

A lei de Fechner foi muito discutida. Em primeiro lugar, não pode admitir-se uma tal quantificação das sensações, que supõe serem estas divisíveis em unidades, como se se tratasse de objectos materiais ; em segundo lugar, dado que só mediante as sensações podemos conhecer e medir os estímulos, é arbitrário estabelecer uma medida para os estímulos e outra para as sensações, relacionando-as logo como quantidades distintas. Não obstante, estas leis, ainda que não tenham a exactidão matemática que os seus autores pretendem, exprimem um facto observado experimentalmente : as sensa-

ções aumentam com o crescimento dos estímulos, mas com maior lentidão que estes, e sempre dentro de uns limiares máximo e mínimo, fora dos quais a variação não é percebida.

Os sentidos internos

O trabalho receptivo dos sentidos externos é completado com o que realizam os sentidos internos. Estes não são órgãos corporais claramente localizados, como são os sentidos externos na periferia do corpo, mas sim faculdades sensoriais interiores, cuja existência deduzimos a partir das suas operações ; operações que excedem desde logo as possibilidades de cada um dos sentidos e ainda da colaboração de todos eles.

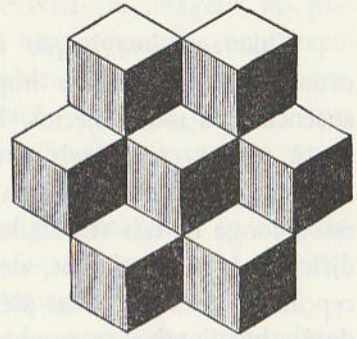
Caracterizam-se porque o seu objecto foi prèviamente conhecido por um sentido externo, de forma que operam sobre realidades já conhecidas pelo sujeito e que são agora reconhecidas de novo, debaixo de um aspecto determinado, diferente em cada um dos sentidos internos. Precisamente, o que os distingue entre si, é o ponto de vista sob o qual conhecem. Já referimos os sentidos internos : *capacidade de síntese, imaginação, memória sensitiva e estimativa natural.*

CAPACIDADE DE SÍNTESE

O primeiro destes sentidos internos é a *capacidade de síntese.* Através dela, distinguimos e coordenamos os dados recebidos pelos diferentes sentidos externos, até perceber, como um todo único, aqueles que se referem a um mesmo objecto. O seu acto é a *percepção,* que pode definir-se como o conhecimento

sensorial completo de um objecto, com a consciência dele como totalidade.

Um cego de nascimento, por exemplo, que começasse a ver, não veria, como nós, um mundo de coisas e objectos diferentes uns dos outros, mas sim ùnicamente um grande conjunto de distintas cores e intensidades de luz. Só com o tempo e a experiência iria associando umas cores com outras, interpretando algumas como sombras, percebendo o espaço e associando as suas sensações actuais com as tácteis e auditivas que antes possuía. O seu mundo visual não adquiriria sentido, a não ser ao longo de um processo coordenador, cuja função se atribui à capacidade de síntese. Assim, chegaria a perceber *este livro, aquela mesa,* quer dizer, *objectos* em cuja formação mental participaram sensações distintas, presentes e passadas.



O presente desenho mostra o papel da síntese perceptiva na nossa visão normal da realidade. Em diferentes momentos, podemos ver três ou sete cubos, conforme a síntese se realize a partir de um dado sensorial inicial ou de outro.

A percepção é uma função complexa que supõe a ajuda da imaginação. Isto vê-se claramente nas *ilusões* e *percepções alucinatórias.* Nestas, sob a influência de imagens — de objectos evocados e não presentes aos sentidos — associam-se falsamente sensações actuais até compor mentalmente objectos que não existem na realidade. Quando a imaginação actua intensamente sob a acção de emoções ou paixões, são frequentes estas percepções alucinatórias, muito comuns nas pessoas histéricas. O medo, por exemplo, faz muitas vezes associar as sensações actuais em torno da imagem do objecto temido, até chegar a perceber com claridade os seus passos, a sua silhueta na obscuridade, etc.

Para além da função perceptiva, a capacidade de síntese faz-nos conhecer as sensações captadas pelos sentidos externos, discriminando a sua procedência e distinguindo-as de nós mesmos, como sujeito cognoscente, quer dizer, graças à capacidade de síntese posso distinguir uma sensação visual de outra auditiva, uma táctil de uma olfactiva, etc.

A IMAGINAÇÃO

Chama-se *imaginação* ao sentido interno que nos permite evocar e reproduzir as impressões sensoriais e perceptivas, na ausência dos seus objectos. Eu posso, por exemplo, evocar e trazer à minha consciência presente, a fisionomia de alguém que conheça, a fachada de minha casa, uma paisagem familiar, quando estou longe de tais realidades. Às vezes, esta evocação faz-se com dificuldade : não damos, de momento, com os aspectos da percepção ou coisa evocada, até que, talvez repentinamente, a reprodução imaginativa se produz.

O acto da imaginação chama-se *imagem.* Os escolásticos chamavam à imagem *fantasma ;* daqui provém o nome de fantasia, que se costuma também dar à imaginação.

Distinguem-se três funções na imaginação : a *conservadora,* pela qual permanecem no espírito em forma latente os traços daquilo que já foi sentido e percebido ; a *reprodutora,* pela qual, em virtude de uma evocação voluntária ou espontânea, regressam à consciência presente como imagens ; e a *criadora,* através da qual combinamos imagens ou aspectos de imagens de diversas proveniências, formando objectos e situações novas. É a esta última função que se costuma reservar o nome de *fantasia.*

Ainda que a esta última função da imaginação se costume chamar *criadora,* não é, realmente, mais que *combinatória.* O espírito recebe os seus conhecimentos originários dos sentidos exter-

nos e não pode criar novas formas que não tenham passado pelos sentidos.

No Museu do Prado existem quadros de um pintor flamengo do século XVII (Bosco), que não quis submeter-se às formas e seres habituais da Natureza, mas sim criar formas novas. Contudo, se se observarem os estranhos seres das suas pinturas, encontrar-se-á neles uma artística combinação de formas vegetais, animais e humanas curiosamente misturadas.

Podemos perguntar : por que revivem as imagens no presente da consciência ? Nalguns casos são provocadas pela experiência presente ; noutras — quando, talvez com os olhos fechados, deixamos correr pensamento e imaginação — são as próprias imagens que trazem outras agarradas a si. Em todo o caso, a reprodução imaginativa obedece a leis de associação que explicam a erupção, por vezes súbita, de uma imagem na nossa consciência. São três, estas leis de associação : a de semelhança, a de contraste e a de contiguidade no tempo e no espaço.

As imagens tendem a associar-se a outras que têm relação com elas por *semelhança* (uma paisagem lembra-me outra semelhante por mim conhecida) ; por *contraste* (a imagem de um gigante evoca-me a de um anão ; por *contiguidade* no tempo ou no espaço (a imagem de uma fisionomia lembra-me a de outras pessoas que conheci juntamente com aquela em determinado sítio ou momento). Note-se que o contraste é, em rigor, uma forma de semelhança (semelhança na expressividade de uma qualidade ou relação).

A MEMÓRIA SENSITIVA

A *memória* é a faculdade ou sentido interno, mediante o qual reproduzimos ou trazemos ao presente da consciência, objectos pretéritos da nossa experiência *enquanto pretéritos,* e neste

ponto difere da imaginação. A reprodução imaginária realiza-se sem referência alguma ao tempo, ao passo que a memória reproduz os factos e coisas envolvidas num tempo determinado do nosso passado. Um mesmo objecto, pode ser imaginado ou recordado, conforme os casos. Se me falam, por exemplo, do Mosteiro dos Jerónimos, lembrar-me-ei com maior ou menor clareza da sua silhueta, da sua imagem arquitectónica em si mesma considerada, sem qualquer espécie de referência a uma noção de tempo. Posso recordar-me dele, contudo, situado numa ocasião da minha vida, em que o visitei num dia de festa. A memória está profundamente relacionada com a estimativa natural. Recorda-se, geralmente, aquilo que interessa ou agrada vitalmente ; esquece-se o desagradável e desinteressante.

A memória é, rigorosamente, uma faculdade sensorial, orgânica. O espírito conhece os seus objectos abstracta ou universalmente, fora do tempo, e por isso não tem memória.

Todavia, dado que o homem não é um espírito separado ou puro, mas sim encarnado num corpo, o entendimento — obrigado a conhecer, partindo dos dados sensíveis — precisa da memória para distinguir e relacionar os seus conhecimentos. Esta *memória intelectual,* subordinada ao entendimento, é uma forma de discorrer (de provocar racional e voluntàriamente as recordações), toda distinta da memória mecânica, puramente sensitiva.

FASES DE ACTUAÇÃO DA MEMÓRIA. SUAS DOENÇAS

São também em número de três, as fases de actuação que se atribuem à memória : a *fixação e conservação* das recordações, a *evocação* das mesmas e o seu *reconhecimento* e identificação como passadas.

1.ª — *Fixação e conservação :* a fixação das recordações depende do tempo de actuação das impressões originárias e da

sua repetição. Depende também, em função da influência que a estimativa exerce sobre a memória, da atenção e interesse vital para aquilo que se sente e percebe. Muitas sensações e percepções não chegam a fixar-se como recordação, porque só fizeram parte da consciência marginal, na qual a nossa atenção apenas reparou. De um modo instintivo, tendemos a eliminar da memória aquilo que é ingrato e julgamos nocivo. Daqui vem a espontânea valorização dos tempos passados como melhores que os presentes, por termos eliminado da sua recordação os aspectos ingratos, assim como a ansiedade e incerteza que os rodeava, vendo-os já acabados e completos, na sua melhor perspectiva.

A doença típica da memória nesta fase da sua actuação é a *dismnésia,* pela qual se deixam de fixar, ou se fixam com muita dificuldade as recordações. Deriva sobretudo da incapacidade de prestar atenção contínua à experiência presente, e é frequente nos velhos que, por isso mesmo, vivem mais do passado que do presente.

2.ª — *Evocação e reprodução das recordações :* aquilo que conservamos na nossa experiência interior, nela fixado mediante a atenção e repetição, pode reviver no presente da consciência, evocado (ou chamado) pela experiência actual, quer seja sensorial, perceptiva ou imaginativa. A arte de recordar voluntàriamente chama-se *mnemotecnia.*

A reprodução das recordações é uma função necessária para a construção da nossa personalidade no tempo : uma *mente momentânea* e carecida de recordação identificar-se-ia com a experiência de cada instante, sem chegar a estabelecer pròpriamente uma diferença dos seus conteúdos, entre ela e o próprio sujeito. O esquecimento, por seu lado, — debilitação progressiva e perda definitiva dos conteúdos fixados — é também uma função vitalmente necessária para desalojar o presente da atenção, permitindo a aquisição de novos conhecimentos.

Entre as alterações patológicas da evocação, há que citar: as *amnésias* (falhas totais ou parciais do poder evocador) e as *hipermnésias* (actividade hipertrofiada da memória).

Diz-se que a hora da morte se vê revestida, muito frequentemente, de uma lucidez especial, (originada por uma forte hipermnésia, pela qual desfila ante o presente da consciência o passado pessoal com aspectos e pormenores que se julgavam definitivamente esquecidos. É frequente, por exemplo, entre os vascos que aprenderam no seu dialecto as primeiras palavras, mas as esqueceram depois por falta de uso, o facto de rezarem na hora da morte as orações habituais nessa língua, com surpresa daqueles que os rodeiam, que muitas vezes ignoram o idioma.

3.ª — *Reconhecimento e identificação:* é essencial à recordação o reconhecimento do evocado como algo de visto, vivido por quem o evoca. São doenças do reconhecimento: a *paramnésia* (tendência para interpretar como recordadas e já vistas, coisas que se contemplam pela primeira vez) e a *agnosia* (tendência inversa, que não identifica a recordação, julgando tudo como se fosse a primeira vez).

4.ª — *Localização das recordações no passado:* ao reconhecimento, costuma seguir-se, como que provocado por uma tendência natural, o intento de localizar e situar no tempo o recordado, a fim de lhe dar o seu sentido e significação dentro da complexidade da vida. A localização temporal costuma realizar-se mediante o enquadramento do recordado entre acontecimentos ou datas importantes do passado pessoal, que servem de marcos e pontos de referência do mesmo.

13. O apetite sensível

A tendência em geral. Suas classes

A VIDA PSÍQUICA, para além de cognoscitiva, é vida apetitiva, isto é, *tendência.* O animal, conhecendo o mundo que o rodeia, reage perante ele, sentindo-se atraído ou repelido pelas coisas. Esta atracção e repulsão pelas coisas é resultante de tendências biológicas ou apetite interno que impulsiona o animal para aquilo que convém à sua natureza — como espécie ou como indivíduo — e o afugenta daquilo que o prejudica.

As tendências biológicas são tão importantes na vida animal que os fenómenos de conhecimento estão em grande parte subordinados à satisfação das tendências.

A tendência desencadeia no animal a reacção, que se traduz em actos. Nos graus elementares da vida esta tendência desenvolve-se naturalmente, sem necessidade de um prévio conhecimento, e exterioriza-se naquilo que se chamam os movimentos *reflexos,* que são os mais simples dos movimentos psíquicos. Cha-

ma-se *reflexo* à resposta imediata do organismo animal a um estímulo exterior. A saliva segrega-se na boca, a pálpebra fecha-se para a limpeza da vista, de um modo automático, inconsciente na sua origem. São como que um intermediário entre a actividade fisiológica e a psíquica.

Já plenamente dentro da ordem psíquica, existem tendências que, apesar de serem irresistíveis, inatas e espontâneas, só podem desenvolver-se a partir de um conhecimento prévio, no sujeito que as experimenta. A esta espécie de inclinação, chama-se *apetite sensível.* Através dele, o animal sente-se atraído para aquilo que conhece através dos sentidos e convém à sua natureza. Uma forma complexa e específica da tendência sensível é, como veremos, o instinto. Quando a tendência segue, não o conhecimento sensível, mas sim o intelectual, chama-se apetite racional ou *vontade ;* mas, esta faculdade pertence já à psicologia da vida superior, exclusiva do homem.

O apetite. Sentimentos

Apetite procede etimològicamente do latim *ap-petere* ou *petere ad,* que significa *pedir, dirigir-se para,* para algo que o ser não tem, mas que convém à sua natureza e a aperfeiçoa. Os seres do mundo estão ordenados por uma lei geral de harmonia que preside ao cosmos e é obra do seu Criador. O desenvolvimento dos seres vivos, que é a sua vida, faz-se através de inter-relações entre os diversos seres, valendo-se mùtuamente, a fim de cumprirem as suas potências naturais.

O apetite sensível adopta formas diversas, segundo a relação em que se encontra o sujeito com o objecto apetecido. A estas formas gerais de apetite chamam os escolásticos *paixões* (de

pati = padecer), devido à repercussão afectiva que o sujeito experimenta ao sofrê-las. Os actos de tendência, com efeito, vão sempre acompanhados de uma tonalidade afectiva de agrado ou desagrado, de prazer ou dor, conforme a tendência natural se veja neles satisfeita ou contrariada. Daqui provém o nome de *sentimentos inferiores* que também se dá a estas formas de apetite.

As paixões

As *paixões* são como que os caminhos habituais pelos quais passa o apetite, classificando-se da seguinte maneira :

Paixões do apetite concupiscível são aquelas em que o sujeito tende para o seu objecto, simplesmente pelo próprio objecto. *Paixões do apetite irascível* são aquelas em que se tende para o objecto, enquanto árduo e difícil, como um incentivo surgido na alma, pela própria luta e dificuldade que preside à sua posse.

Entre as do apetite *concupiscível,* citamos o *amor* e o *ódio,* que são as paixões gerais de atracção ou repulsão, provocadas pelo objecto bom ou mau para a nossa natureza. Uma e outra são genéricas em relação às demais ; isto é, as outras são classes de amor e ódio. Quando o objecto está ausente, e se é bom, provoca o *desejo ;* se é mau, gera a *aversão.* Se está presente e é bom, engendra o *deleite ;* se é mau, provoca a *tristeza.*

As paixões do apetite *irascível* surgem sempre perante objectos difíceis ou árduos de alcançar. Quando esse objecto é bom, se for possível alcançá-lo, nasce a *esperança ;* se é impossível, aparece o *desespero.* Quando é mau, se for possível evitá-lo, surge a *audácia,* e se é impossível, nasce o *temor.* A *ira,* finalmente, não tem contrário e provém do conhecimento da causa daquilo que o sujeito considera como mal.

Pode resumir-se assim o quadro das paixões :

Apetite concupiscível		*Apetite irascível*	
Amor	*Ódio*	Esperança	Desespero
Desejo	Aversão	Audácia	Temor
Deleite	Tristeza	Ira	

OS INSTINTOS

Um tipo muito particular de tendência é constituído pelo *instinto,* que todas as espécies animais possuem, inclusivamente o homem. Define-se o instinto como uma tendência *sensível,* inata, complexa e específica.

Por se tratar de uma tendência, o instinto é *teleológico* (de *telos,* fim), isto é, dirigido para um fim ; por ser sensível, desencadeia-se a partir de um conhecimento prévio ; por ser *inato,* nasce com o animal e não depende da aprendizagem nem da imitação ; finalmente, pelo seu carácter *específico,* o instinto não é individual, mas sim comum à espécie. São instintos no homem, por exemplo, o da sucção, no recém-nascido, mais tarde, a marcha, e durante toda a vida, o de conservação. Nos animais, os instintos costumam ser mais fortes e perfeitos. Pensemos no instinto de caça no cão. Por meio de tais tendências, o animal (ou o homem) realiza, sem necessidade de aprendizagem, uma série de actos orientados para os fins mais necessários ao indivíduo ou à espécie, e comuns a todos os indivíduos a ela pertencentes.

Os instintos mais admiráveis, pela sua precisão e complexidade, observam-se nos insectos. É célebre o caso da construção instintiva de células hexagonais pelas abelhas, cobertas por uma camada de cera, construção disposta de tal forma que encontra e realiza o maior espaço interior com o menor dispêndio possível

de material. Reamur colocou o mesmo problema aos matemáticos, sem dizer que a abelha o resolvia instintivamente. Könnig determinou os ângulos com os quais se devia colocar a tampa sobre a pirâmide, e obteve uma pequena diferença, devido a um erro nas tábuas de logaritmos.

Também é muito conhecida a conduta instintiva do himenóptero, do género Eumenes, que espontâneamente crava o seu ferrão exactamente nos centros nervosos duma larva para a adormecer, sem a matar, de forma a que as suas larvas possam comer carne fresca. Fabre descreveu surpreendentes cenas da vida dos insectos, e embora algumas não exactas, outras são admitidas pelos naturalistas actuais. (G. Bueno).

Instinto e inteligência

Qualificou-se o instinto de *inteligência animal,* pretendendo-se reconhecer nele uma superioridade vital relativamente ao comportamento inteligente.

Contudo, quanto mais perfeita e adaptada ao seu fim se nos revela uma conduta instintiva, tanto mais automático e ininteligente nos aparece o animal que a executa.

O animal que actua instintivamente aparece-nos, se observamos o seu comportamento, como um mero executor de um plano superior, que não pode compreender nem dominar. Quanto mais perfeita e complexa é a actividade instintiva que realiza um animal (abelhas, formigas), tanto menor é a sua espontaneidade e maior o seu afastamento de um comportamento inteligente. Disse-se que o animal sòmente é capaz de uma conduta estereotipada. Pretende-se dizer que o instinto actua por um desencadeamento de *esterotipos dinâmicos,* isto é, sistemas de reflexos

inatos, consequentemente automáticos e uniformes, incapazes de progresso. A acção inteligente, pelo contrário, ainda que muitas vezes seja menos precisa e eficaz, supõe a prévia consciência do fim e um domínio dos meios, através dos quais se adapta flexìvelmente aos casos e possibilidades, sendo capaz de aperfeiçoamento e progresso.

O homem possui instintos menos apurados que o animal, precisamente porque a inteligência substituiu nele a função directiva do instinto na conduta. Através da inteligência, o homem é, em grande parte, árbitro e construtor da sua própria vida, libertando-se do condicionalismo biológico que determina o comportamento animal. Pela actividade intelectual, o homem assemelha-se a Deus, que o criou à sua própria imagem.

« Um esquilo recém-nascido foi tirado do ninho e criado artificialmente. Foi alimentado com leite e biscoitos. Um dia deu-se-lhe uma noz, a primeira que tinha visto em toda a sua vida. Examinou-a detidamente e em seguida mordiscou-a, até libertar o miolo, que comeu. Contudo, fez-se, mais tarde, a seguinte observação : se havia mais nozes do que aquelas que o animal podia consumir, pegava numa e enterrava-a. O animal olhava atentamente para todas as partes do quarto, encaminhava-se imediatamente para um lugar oculto — atrás da perna do sofá ou na cavidade dum pé talhado numa mesa de escritório — , introduzia a noz no local eleito e executava em seguida todos os movitos próprios de enterrar, assim como os movimentos que se fazem para pisar a terra sobre o objecto enterrado ; o animal regressava à sua ocupação sem se dar conta de que a noz tinha ficado completamente descoberta. Para compreender isto, tem que se saber que os esquilos que vivem em liberdade, enterram realmente as nozes deste modo, voltando a encontrá-las mais tarde, por meio do olfacto ». (Koffka).

Os movimentos dos seres vivos. As suas classes

As tendências e apetites, nos seus diversos graus, traduzem-se em movimento do ser vivo, através dos quais este reage ao mundo que o rodeia. Estes movimentos são também mais ou menos complexos e mais ou menos conscientes.

Os mais simples de todos são os chamados *tropismos,* que são simples reacções motoras físico-químicas, no interior do organismo. Os mais conhecidos dentre estes são os provocados pela atracção da luz, do Sol ou da Terra (fototropismos, heliotroprismos, geotropismos). Não se podem considerar estes movimentos ainda como psíquicos, pois falta-lhes consciência e intencionalidade.

Entre os pròpriamente psíquicos, os mais elementares são os movimentos *reflexos,* cuja tendência originária já estudámos. Reflexo é a resposta imediata do organismo a estímulos do mundo exterior. São geralmente, descargas nervosas por vias motoras.

Os reflexos elementares (pestanejar, reflexo rotular, etc.) produzem-se sem a intervenção das zonas superiores do sistema nervoso, através duma simples conexão medular entre os centros sensitivos e os motores.

O reflexo foi uma via de acesso para estudar a psicologia dos animais, em aspectos que pareciam inacessíveis ao conhecimento humano. Trata-se da utilização metódica do condicionamento de reflexos. Entende-se por *reflexo condicionado,* aquele reflexo cujo estímulo natural foi artificialmente associado a outro que, ao fim, produzira o mesmo efeito que o primeiro. Se, por exemplo, a presença e o cheiro do alimento produz no animal, como reflexo, a secreção salivar e gástrica, associando a esse estí-

mulo o som de uma campainha ou uma luz de determinada cor e intensidade, conseguir-se-á que o reflexo se produza devido a tais condicionamentos. Deste modo, através da secreção salivar e gástrica, associada a vários antecedentes cognostitivos, conseguiram-se conhecer as condições do conhecimento sensível animal, os limites vibratórios do seu ouvido, a sua discriminação das cores, etc. Nesta dimensão, foram famosas as experiências do psicólogo russo Pavlov.

Os hábitos

Na escala dos movimentos do animal, tem grande importância o *hábito* ou *movimento* habitual. Hábito é o movimento determinado por uma tendência individual, adquirido através da repetição de um acto que predispõe a um comportamento no mesmo sentido. O hábito não é inato nem específico, adquirindo-se individualmente pela repetição e aprendizagem. O andar, as aptidões manuais, as profissões e ofícios, são consequências do hábito. Como seus efeitos podemos apontar uma maior segurança, facilidade e rapidez na execução do acto, assim como uma menor consciência do mesmo. Os primeiros movimentos de qualquer aprendizagem são trabalhosos, lentos, muito conscientes e imperfeitos. Ultrapassada essa fase, fazem-se com precisão e primor sem muita consciência dos seus momentos e posições. Sem o hábito, a vida seria impossível, devido à sua extrema dificuldade e consciência motriz. Destes factos deriva a denominação do hábito como *segunda natureza.*

14. O entendimento

O conhecimento intelectual. Sua noção

O HOMEM, COMO ANIMAL, conhece através dos sentidos externos e internos, mas não esgota neles a sua capacidade de conhecimento. Possui, também, um superior e único meio de conhecer, que é a *razão* ou *entendimento.* Através dele pode o homem elevar-se desde o conhecimento do concreto, singular e material (esta mesa, esse cavalo, aquele objecto triangular...) até ao *universal* e *abstracto* (*a* mesa, *o* cavalo, *o* triângulo); pode também julgar e raciocinar, isto é, criar a ciência e o progresso ; pode, ainda, falar e formar uma sociedade, pròpriamente dita, quer dizer, uma relação espiritual com os seus semelhantes. De nada disto há vestígios no animal, que se limita ao campo do concreto material e às relações tendenciais com as coisas que o instinto da sua espécie nele determina.

Comparou-se o entendimento com uma luz que permite ao homem *ler dentro* das coisas sensíveis (*intus-legere,* intelecção)

e captar o universal que está nelas, a sua natureza comum, prescindindo daquilo que têm de singular e concreto.

Esta luz estabelece uma diferença essencial (não de grau) entre o conhecimento humano e o animal. Assim como a vista não pode ver, se não existir luz, assim o animal não pode conhecer *universais,* se não tiver a luz do entendimento. O animal também não pode falar, porque tudo quanto se diga é expressão de um juízo e todo o juízo necessita de conceitos ou universais para a sua formação. Nem pode progredir, pois não raciocina — que é a forma de adquirir novas verdades — , realizando perpètuamente a mesma melodia vital, ao passo que o homem é criador do seu próprio mundo e da sua vida. Julgar e raciocinar são, como veremos, as funções do entendimento que completam a função abstractiva. Consequência do seu conhecimento racional é, finalmente, o seu próprio modo de tender — a vontade ou apetite racional — , que, por ser racional, é livre e põe o homem em condições de ser o autor do seu próprio destino.

Teorias històricamente estabelecidas acerca do conhecimento dos universais

O conhecimento intelectual ou captação de ideias (ou universais) constitui a diferença específica do homem, de tal modo que este se define como *animal racional.* Enquanto animal, o homem possui sentidos corpóreos (vista, tacto, imaginação, etc.). Como ser racional, tem entendimento, através do qual apreende e capta o imaterial, o universal, e neste ponto radica-se a diferença específica do homem. Sabido isto, compreende-se a importância que teve na história do pensamento filosófico o problema da origem dos universais, da forma segundo a qual o homem os

capta e possui. Podem resumir-se em três grupos as teorias que, històricamente, se pronunciaram sobre este problema :

1.ª — Teorias *racionalistas :* o conhecimento dos universais realiza-se exclusivamente através da razão, em nada intervindo os sentidos para a sua formação.

2.ª — Teorias *empiristas :* a única fonte de conhecimento são os sentidos, nada mais sendo os universais do que uma elaboração ou combinação de dados sensoriais.

3.ª — Teoria *intelectualista :* no conhecimento dos universais participam a razão e os sentidos, ou, melhor ainda, esse conhecimento é consequência do trabalho da razão efectuado sobre os dados materiais fornecidos pelos sentidos.

AS TEORIAS RACIONALISTAS

As teorias de tipo racionalista supõem que o conhecimento dos universais é originário da razão que os intui directamente de um modo inato (desde o nascimento), sem qualquer intervenção dos sentidos.

Esta teoria foi professada, na Antiguidade, por Platão (427--347 a. C.). Para este filósofo, a alma teve uma existência prévia, antes de encarnar no corpo, num lugar celeste — mundo das Ideias — donde contemplou as essências puras (os universais), que aí tinham uma existência subsistente, separada das coisas concretas que as realizam e anterior a elas. A alma é expulsa desse céu, devido a uma espécie de pecado original, encarnando num corpo. A partir deste momento, ver-se-á condenada a conhecer através dos sentidos do corpo, que sòmente lhe mostrarão coisas concretas, materiais e individuais. Mas, como as coisas deste mundo são uma espécie de sombra ou reflexo das ideias, farão recordar à alma essa sua origem, cuja lembrança estava nela como que adormecida. O conhecimento dos universais, para Platão, faz-se

através da recordação, isto é, pela razão que já os possuiu de um modo inato e originário.

Na Idade Média reaparece esta teoria, sob o nome de *realismo absoluto,* dentro daquilo que então se chamou *questão ou controvérsia dos universais.* Tratava esta questão do problema da natureza das ideias ou universais ; se existiriam ou não fora das coisas deste mundo, com uma realidade própria e subsistente. Os realistas (Escoto Erígena, Santo Anselmo) supunham, como Platão, que os universais são *res* (coisa) — daqui provém o termo realismo — com carácter subsistente, como modelo ou arquétipo das coisas deste mundo, podendo sòmente ser intuídos pela razão, através duma espécie de iluminação superior.

Na Idade Moderna, o racionalismo cartesiano (Descartes, 1596-1650) volta a pressupor que o espírito possui as ideias como conteúdos formados desde a origem da mente, sendo inatos. A filosofia cartesiana é uma análise das ideias do espírito.

AS TEORIAS EMPIRISTAS

O *empirismo* (do grego *empeiria,* experiência) supõe que o conhecimento dos universais deriva da experiência dos sentidos, não ultrapassando o âmbito dessa experiência.

Na Idade Média aparece esta doutrina sob o nome de *nominalismo,* dentro da já mencionada controvérsia dos universais. Segundo os nominalistas (Roscelino de Compiègne), os universais não têm qualquer espécie de existência fora da mente : são simples nomes, palavras vazias *(flatus vocis)* com que designamos as coisas que se parecem entre si e que agrupamos mentalmente.

Na Idade Moderna, a escola empirista inglesa (iniciada por Locke, 1632-1704) supõe que o nosso espírito não recebe outros conteúdos para além daqueles que lhe são fornecidos pelos sentidos (sensações e seus compostos) e que de nenhuma forma pode ultrapassar esta zona do concreto-sensorial. As ideias ou universais não são mais do que complexos de sensações formadas na mente, as quais são designadas com um nome global, sem terem qualquer relação com a realidade.

A teoria intelectualista. Função abstractiva e conceito

Segundo a teoria *intelectualista* (Aristóteles, S. Tomás de Aquino), na formação do universal colaboram a sensibilidade e a razão (entendimento). O conhecimento humano inicia-se através dos sentidos ; quem estivesse privado de sentidos não poderia alcançar nenhum conteúdo de conhecimento. Mas o conhecimento intelectual, ainda que parta do conhecimento sensível, é algo de superior e distinto, algo que o animal não possui. É um *ler dentro (intus-legere),* um poder de penetrar no interior do objecto e iluminar nele a sua forma, a fim de conseguir essa reprodução na mente, chamada ideia ou conceito. Pode comparar-se a função do entendimento com a que nos corpos exercem os raios X : uma iluminação interior, a descoberta de uma realidade profunda, que não é acessível aos sentidos. Graças a esta faculdade, pode o homem ultrapassar a esfera das coisas concretas e individuais em que se movimenta o animal, para penetrar no mundo inteligível, que lhe permite um modo superior de existir, de se relacionar e de progredir.

Segundo a teoria aristotélica, o conhecimento intelectual realiza-se do seguinte modo : os sentidos trazem o material sobre o qual o entendimento obterá o seu conhecimento dos universais, e sem o que não pode realizar a sua função. O entendimento

é uma faculdade que possui duas potências : o *entendimento agente (intellectus agens)* e o *entendimento possível* ou passivo *(intellectus possibilis)*. O primeiro é como uma luz que, sobre a imagem das coisas, ilumina o universal que nelas se encontra (a sua forma) e o *abstrai* (separa) daquilo que é concreto e individual. O entendimento possível recebe depois, como um « écran », esta projecção intelectual, nele se realizando o conceito — a representação do universal na mente.

Segundo esta teoria, existe algo nas coisas materiais que justifica o conceito ou universal (recorde-se a sua *forma* na teoria hilemorfista). Mas o universal não existe realmente na natureza ; nesta, há cavalos individuais, mas não um cavalo universal e perfeito, como queria o platonismo *(realismo absoluto)*. Não se deduz, no entanto, que seja um puro nome *(nominalismo)*, já que expressa algo de fundamentado na realidade *(realismo moderado)*.

Tais foram as três posições frente ao problema dos universais, na Idade Média.

Funções judicativa e discursiva do entendimento

O entendimento, para além da função abstractiva ou intelectiva, tem as de *julgar* (função judicativa) e de *raciocinar* (função discursiva). Cada uma destas três funções dá lugar, como consequência, às três formas gerais do pensamento que observamos na lógica : conceito, juízo e raciocínio. Embora a abstracção seja a função intelectiva básica, que separa a animalidade da racionalidade, as outras duas funções são também necessárias para aquilo a que chamamos *pensar,* actividade humana por excelência.

O *julgar* é uma operação intelectual simples, através da qual afirmamos ou negamos um conceito (predicado) de um sujeito (conceptual ou não). *(O mercúrio é um metal, João não é sincero)*. Há que distinguir na génese dos juízos, três momentos psicológicos : 1.º): o acto de ter presentes na mente dois ou mais conceitos e imagens, relacionando-as e comparando-as entre si ; 2.º): o acto de *atribuir* — positiva ou negativamente — a conveniência de uns com outros ; 3.º): a adesão da mente a esta atribuição (afirmação ou negação). Não existe um verdadeiro juízo sem estes três elementos, que se dão como intimamente unidos num acto simples da mente. O acto de julgar coloca o espírito diante da noção de verdade ou falsidade (relação do pensamento com a realidade), que não se dá ainda no simples conceito.

Por último, a função *discursiva* do entendimento, consiste em relacionar diferentes juízos entre si, para averiguar outras verdades, cuja garantia dependerá, para a mente, dos juízos anteriormente relacionados. O raciocínio é indispensável para a determinação de novos juízos e para o progresso do saber. Como forma objectiva ou ideal do pensamento, já o estudámos detidamente na lógica, tanto na sua modalidade dedutiva como indutiva.

Natureza espiritual do entendimento

Entende-se por *espiritual* aquele ser que em si mesmo e no seu actuar é independente da matéria, ainda que a ela possa estar ligado por uma união substancial ou acidental.

Por não possuir natureza material, o ser espiritual não é formado por partes extensas, dizendo-se portanto que é simples. Isto não implica que não seja composto por partes entitativas,

como a essência e a existência. A simplicidade absoluta (inclusive a entitativa) é sòmente atributo de Deus.

O entendimento é a faculdade de conhecer objectos imateriais (conceitos, relações, etc.). Mesmo aquilo que é material é captado pelo entendimento duma forma imaterial, pois conhece-o naquilo que tem de universal. Uma faculdade corpórea não poderia alcançar tais objectos por este processo, porque a faculdade deve ser adequada aos seus objectos. Daqui deriva o facto de o entendimento ser de natureza espiritual. É faculdade de um ser espiritual — a alma — que, embora unida ao corpo por uma união substancial, goza da independência no ser e no actuar exclusivos dos seres temporais.

15. Vontade e liberdade

A vontade

VIMOS UMA FORMA DE TENDÊNCIA PSÍQUICA, que chamamos *apetite,* a qual se desencadeava a partir dum conhecimento prévio, neste caso, um conhecimento sensível que punha em marcha a tendência. Quando se trata de um conhecimento não sensível, mas sim intelectual, a tendência que o realiza chama-se *apetite racional* ou *vontade.* Dado que o conhecimento intelectual é superior ao conhecimento sensorial, também a vontade será um apetite superior ao sensível, exclusivo do homem e da sua liberdade.

Toda a tendência se dirige, segundo vimos, para um objecto que aperfeiçoa o sujeito da mesma (o que é *bom* para ele). A vontade move-se e dirige-se para o bem que o entendimento lhe apresenta. Só queremos, com a vontade, aquilo que prèviamente já conhecemos *(nihil volitum nisi praecognitum).*

Vontade é a faculdade que deseja o bem determinado pelo entendimento. Por ter origem no entendimento, a vontade segue

a sua condição : como ele, é uma potência inorgânica e espiritual. Não se confunde com o entendimento, pois o objecto deste é o ser enquanto *verdadeiro,* ao passo que a vontade tem como fim o ser enquanto *bom,* isto é, o ser que lhe convém e a aperfeiçoa.

Análise do acto voluntário. A decisão

O acto da vontade chama-se *volição.* A volição é um acto simples em si mesmo considerado, pois é espiritual. Contudo, tomado a partir dos seus antecedentes e nas suas consequências, é possível nele distinguir quatro momentos distintos :

1.º — a *determinação do fim :* o entendimento concebe um objecto, ou vários, como sendo capazes de atrair a vontade. Estes apresentam-se à vontade como bons, quer dizer, sob uma perspectiva de conveniência e possibilidade de aperfeiçoamento para o sujeito.

2.º — a *deliberação* (esta palavra deriva de *libra,* isto é, peso ou medida) : o entendimento, movido pela vontade, analisa os *prós* e os *contras* para aceitar ou não o objecto proposto no primeiro caso, ou os diversos *motivos* e *contra-motivos* da alternativa de vários objectos, no segundo caso. Esta deliberação reflexiva, raras vezes se realiza com a fria objectividade do entendimento ; antes pelo contrário, vê-se influenciada e motivada por diferentes aspectos e paixões, que frequentemente transformam *os motivos* em *meus motivos,* contribuindo para a inclinação final da vontade.

3.º — a *decisão* (de *scindere,* cortar), também chamada eleição ou resolução, que é o acto pelo qual a vontade quebra a deliberação e se determina, ou seja, escolhe ou não o objecto

num dos casos, ou escolhe uma das diferentes possibilidades, na outra hipótese, pronunciando o *fiat* sobre uma delas.

4.º — a *execução* do decidido mediante os actos internos e externos para isso necessários.

Aquilo que mais caracteriza o acto voluntário é a *deliberação* e a *decisão.* A deliberação implica a realidade de uma consciência unitária, de um *eu* capaz de possuir simultâneamente os diferentes motivos, o poder compará-los, elegendo o mais adequado dentro de uma situação concreta.

Noção de liberdade. Suas classes

Atributo da vontade é a *liberdade* ou *arbítrio ;* contràriamente ao apetite sensível e às formas inferiores de tendência, o apetite racional (vontade) é *livre.* Entende-se por liberdade a *autonomia* e *ausência de determinação.* O sujeito que a possui, por não ter a sua tendência racional necessàriamente inclinada para um determinado acto, é dono e árbitro (daqui, liberdade de *arbítrio* ou livre *arbítrio*) do acto que escolhe, e pelo qual se torna responsável.

A liberdade pode ser :

1.º — De *coacção* ou espontaneidade : é aquela que possui um sujeito que não está constrangido nas suas acções por um factor exterior a ele mesmo. Opõe-se-lhe a *necessidade de coacção.* Um escravo, por exemplo, vê-se obrigado, devido a uma força física exterior, a realizar determinados actos. Dizemos que carece de liberdade, ainda que não tenha essa liberdade de coacção, mantém outra espécie de liberdade interior : a de querer ou não querer realizar tais actos ; liberdade íntima, contra a qual não podem atentar as forças exteriores à sua personalidade.

2.º — Liberdade de *arbítrio :* é a que possui um sujeito que não está determinado a actuar por factores interiores à sua própria natureza, isto é, *desde dentro.* Imaginemos um cão ao qual tiramos a coleira que habitualmente usa : caminhará então para onde desejar (já não está determinado exteriormente), correrá sempre que queira e parará quando lhe apetecer. Desfruta então o animal da liberdade de espontaneidade ou coacção, mas continuará a carecer da liberdade de arbítrio (livre arbítrio), que o animal nunca tem ; esses actos estarão sempre determinados pela sua natureza, que o obriga a agir precisamente dessa forma, diante das realidades e situações que se oferecem aos seus sentidos.

A liberdade de arbítrio pode ser :

a) Liberdade de *exercício* — é a liberdade de fazer ou não um certo acto.

b) Liberdade de *especificação* — é a liberdade de realizar ou não um ou outro acto, de dirigir a acção num sentido ou noutro. O homem não possui só liberdade para actuar ou impedir a acção, possui também a liberdade de actuar numa ou noutra direcção.

Teorias deterministas

O homem vê-se espontâneamente, no seu interior, como livre. Está persuadido de que em variadas ocasiões a sua vontade pode tomar uma ou outra decisão, e que, consequentemente, será ele o responsável pela actuação daí resultante. Houve, contudo, ao longo da história, filósofos que viram nessa convicção espontânea, a presença de uma grande ilusão. A sua doutrina chama-se *determinismo,* na medida em que acreditam na vontade humana

como *determinada* por causas exteriores e interiores que negam a sua liberdade.

Existem dois grupos de deterministas :

Pensam uns que a vontade está coactada por factores exteriores. A esta tese chama-se *determinismo cósmico.* Assim, os *estoicos* pensaram que o acontecer universal está determinado por uma força superior — mágica ou divina —, o *Fado* ou *Destino* (fatalismo). Outros acreditam que esse determinismo universal depende de leis físicas estritas e iniludíveis, leis que determinam a conduta dos homens através da sua herança biológica, do seu temperamento, de factores cerebrais, etc. (determinismo fisiológico).

O segundo grupo de deterministas acredita que a vontade se decide por *motivos,* e que estes a determinam na escolha. Trata-se de um *determinismo psicológico,* isto é, provocado por causas interiores (psicológicas). A decisão, como resultante de uma composição de forças, orienta-se sempre no sentido *determinado* pelo motivo mais forte ou pelo maior grupo de motivos.

Teorias indeterministas. Provas a favor da liberdade

A tese filosófica que afirma e fundamenta a existência da liberdade, chama-se *indeterminismo.* É a opinião mais seguida no pensamento filosófico de todas as épocas. Apoia-se, para a sua afirmação, nos seguintes argumentos :

1.º — O *testemunho da consciência universal.* — Todos os homens estão espontâneamente convencidos da sua própria liberdade e poder interno de decisão. Um réu, por exemplo, defende-se negando o facto de que é acusado ou a sua participação

nele, invocando atenuantes, mas nunca negando a sua capacidade de actuar livremente. Quando uma crença tem essa universalidade e firmeza, não pode negar-se o seu objecto sem que tal negação afecte a ordem da natureza e até o seu Criador.

2.º — A admissão universal e constante de uma *ordem moral,* de uma ordem legal e de reacções sociais baseadas no cumprimento do combinado e prometido. Se a liberdade não existisse, tais realidades (moral, direito, costumes) não teriam nenhum vigor nem ninguém esperaria nada delas.

3.º — *A natureza da vontade.* — A vontade, como todo o apetite, tem por objecto um fim que lhe é apresentado pelo conhecimento como bom, isto é, como conveniente e aperfeiçoante para a natureza do sujeito. Mas, assim como o apetite sensível se move por objectos concretos e materiais que lhe são apresentados pelo conhecimento sensível, a vontade guia-se pela razão, e esta tem como objecto o ser universal, aquilo que de ser ou de bem têm todas as coisas. Se o entendimento tivesse diante de si, de um modo intuitivo e directo o Bem Supremo e Perfeito (Deus), a vontade não poderia deixar de tender para ele e de o amar. Mas as coisas deste mundo são uma mistura de ser e não-ser (de essência e existência, de acto e potência), pela qual a vontade não se sente necessàriamente atraída, mantendo perante todas essas coisas uma possibilidade de se abster, devido à parte de ser ou de bem que essas mesmas coisas não realizam.

A vontade goza de liberdade de especificação e de exercício relativamente aos bens particulares e ao Bem Supremo, na medida em que este mundo é conhecido analògicamente e não intuitivamente.

16. O ser humano

Classes de vida. A alma humana

Segundo uma definição clássica de Aristóteles, a alma é o *princípio de vida dos seres vivos.* Aquilo a que chamamos alma é a causa do ser vivo possuir um dinamismo interno e um carácter orgânico, que lhe foge e desaparece quando morre.

A forma mais elementar de vida é a *vegetativa* que nada mais possui para além das funções de nutrição, crescimento e reprodução ; é o grau de vida que possuem as plantas. Atribuiu-se por vezes às plantas uma função, ainda que rudimentar, de conhecimento, devido ao facto de algumas se abrirem para a luz e fecharem na obscuridade, outras reagirem ao contacto e todas elas escolherem, com as suas raízes, as substâncias nutritivas. Todavia, estes factos podem explicar-se como simples tropismos (reacções físico-químicas no interior do organismo) sem supor antecedentes cognoscitivos nem qualquer espécie de consciência.

A *vida sensitiva* constituirá o segundo estrato, já pròpriamente psíquico, pois possui consciência, ainda que esta seja muito

primitiva nas espécies animais inferiores. Caracteriza-se esta vida pelas funções de conhecimento e apetite sensível O animal conhece o concreto sensível e tende para ele, movido pelo instinto. A alma dos animais supõe-se vinculada ao corpo e dependente por inteiro dele, pois não realiza funções nem conhece objectivos para além dos de ordem orgânica e material. Contudo, como princípio que é de operações cognoscitivas que não podem brotar de processos fisiológicos, a alma animal não é em si mesma material. Qualifica-se às vezes de material, pretendendo com isso dizer-se que não é espiritual, já que o seu actuar e existir depende ìntimamente da matéria, perecendo com a dissolução do corpo por não possuir funções transcendentes e superiores à vida orgânica. Compara-se a alma animal a uma marca impressa na cera, que não emanando da cera nem sendo da sua natureza, está de tal forma vinculada a ela que com a destruição desta, desaparece também.

O grau superior dos seres vivos está representado neste mundo pela *vida intelectiva,* na qual se iniciam as funções psíquicas superiores (entendimento e vontade). Estas funções, ainda que iniciem a sua actuação por estímulo do corpo, são já independentes dele. A alma intelectiva é espiritual ; não depende do corpo e, portanto, deve sobreviver à corrupção do corpo : é imortal.

O homem é, deste modo, o ser culminante do Universo material, porque ocupa a zona intermédia entre o mundo material e o espiritual. Por isso, diz-se que ele é um resumo do Universo, um *microcosmos* (mundo em pequeno).

Teorias filosóficas sobre o homem

Este *microcosmos* que é o homem, no qual se reúne o mundo material e o espiritual, foi diversamente interpretado, ao longo

da história, pelas várias escolas filosóficas. As concepções sobre o ser do homem dividem-se, antes de mais, em *monistas* e *dualistas.*

As teorias *monistas* (de *monos,* uno) negam que o homem seja composto por duas realidades distintas : alma e corpo. O *materialismo* é monista porque nega a existência da alma como realidade ou substância independente, supondo que as funções psíquicas são um puro acidente, manifestações do corpo ou substância material, que é aquilo em que consiste este ser chamado homem.

Os materialistas consideram que o homem nada mais é que um conjunto de átomos e que os seus pensamentos não são mais que *secreções do cérebro,* da mesma forma que o suco gástrico é uma produção do estômago. O materialismo foi defendido na Antiguidade por Demócrito e pelos epicuristas ; modernamente, perfilharam-no Holbach e Moleschott, entre outros.

As teorias dualistas admitem a existência de duas realidades distintas no homem (uma anímica e outra corporal) que actuam conjuntamente. Todavia, estas teorias diferem entre si segundo a forma como concebem a união e a relação mútua entre ambas as realidades ou substâncias. Pode-se, deste modo, distinguir a doutrina da *união acidental* da alma e do corpo, a do *paralelismo psicofísico* e a da *união substancial.*

Teoria da união acidental em Platão e no cartesianismo

A *união acidental* da alma e do corpo foi defendida na Antiguidade por Platão. Segundo o filósofo grego, a alma viveu num estado puro e contemplativo antes de vir para este mundo, e ao

cair nele, encarnou num corpo, no qual vive prisioneira. Como o cavaleiro no cavalo ou como o preso no cárcere, a alma tem a mesma sorte do corpo enquanto está unida a ele ; mas, da mesma forma que o preso e o cavaleiro podem mudar de cárcere ou de cavalo, a alma forma com o corpo apenas uma unidade *acidental* (extrínseca e circunstancial), podendo até transmigrar para outro corpo de homem ou de animal (teoria da *metempsicose*).

Na Idade Moderna, Descartes (1596-1650) fez renascer esta teoria e, com ele, a escola cartesiana. Descartes pretende construir um novo sistema de filosofia, começando por duvidar de tudo quanto existe e de quanto conhece. Encontra, contudo, uma verdade primeira e indubitável, na própria actividade do pensamento que lhe revela a existência do *Eu* como substância pensante. O corpo é, para ele, uma realidade totalmente heterogénea e diferente da alma. O seu atributo (qualidade que o acompanha sempre) é a *extensão,* ao passo que o da alma é o *pensamento.* Alma e corpo — duas substâncias inteiramente distintas — convivem no homem de uma forma puramente acidental. Descartes deixa equacionado o problema da actuação mútua destas duas realidades tão diversas e que nada têm em comum.

Teoria do paralelismo em Leibniz

O *paralelismo psicofísico* foi uma teoria defendida, entre outras, por Leibniz, filósofo alemão do século XVII, que parte dos mesmos princípios da escola cartesiana. Para ele, o Universo está composto por um número incalculável de substâncias a que chama *mónades* (de *monos,* uno), unidades de força ou átomos de energia. A matéria é um conjunto de mónades ; a alma é também uma mónade. As mónades não se relacionam entre si, mas no

seu desenvolvimento — estabelecido por Deus desde a sua origem — actuam de um modo sincronizado, harmónico, em aparente interacção (doutrina da *harmonia preestabelecida*). Assim, no homem dão-se duas séries de fenómenos : uma de fenómenos físicos e outra de psíquicos ; mas não há relação entre eles, a não ser um paralelismo constante.

Doutrina da união substancial. Natureza espiritual da alma

A terceira solução, a da *união substancial,* tratará de harmonizar e fundamentar as duas opiniões gerais e espontâneas que o homem tem sobre si mesmo : que é constituído por alma e corpo e que ele — o homem — é tanto a sua alma como o seu corpo, isto é, constitui uma única realidade ou substância.

Aristóteles, na Antiguidade, defendeu a teoria da unidade de alma e corpo, no homem. Segundo esta doutrina, o homem é um ser com unidade substancial, uma *substância primeira* que, por ser viva, se chama *indivíduo* e, por ser racional, recebe o nome de *pessoa.*

A teoria aristotélica, prolongada e aperfeiçoada na Idade Média por S. Tomás, consiste numa aplicação ao homem da teoria hilemorfista. Segundo ela, tanto a alma como o corpo são *substâncias,* mas *substâncias incompletas,* que tendem a completar-se mùtuamente numa única substância *completa* que é precisamente a substância humana, o *homem real.* Ao unirem-se estas substâncias incompletas para formarem a substância completa que é o homem (cada homem), uma (a alma) faz o papel de

forma, e outra (o corpo) faz o papel de *matéria,* conforme já vimos na teoria hilemorfista.

Ora bem, a alma é uma substância *espiritual* como o demonstra o ser capaz de conhecer e querer realidades imateriais como as ideias e valores, e de reflectir sobre si mesma. Aquilo que é imaterial nas suas operações e objectivos, não pode possuir natureza material.

Por ser espiritual, a alma será *simples* (carecerá de partes *externas*) e, consequentemente, incorruptível e imortal (isto é, impossibilitada de uma desintegração em partes). Devido a este mesmo facto, a alma é subsistente, quer dizer, pode existir separada do corpo, ainda que, por ser uma substância *incompleta,* só alcance a plenitude quando está unida ao corpo, que lhe proporciona os instrumentos adequados para conhecer e para querer. Daqui deriva que a própria natureza exija, depois da morte, a *ressurreição da carne,* isto é, a nova união da alma e do corpo, tal como promete a fé cristã.

Desta doutrina deduzem-se numerosas consequências. Entre elas, as seguintes :

1.ª — *A informação da alma não é circunscritiva.* — Se a alma é simples, não pode pensar-se que esteja *sobreposta* ao corpo, estendida pelas suas partes e circunscrita a ele, parte por parte. Se a alma está presente numa parte do corpo, deverá estar totalmente (não parcialmente, pois não tem partes). Por isso diz-se que a alma está *toda no corpo e toda em cada uma das suas partes.* Este modo de um ser estar noutro chama-se *não circunscritivo.*

2.ª — *O homem é racional* — quer dizer, não é nem um cognoscente puramente *intuitivo* como os anjos, nem um cognoscente puramente *sensitivo* como os animais. O seu conhecimento é primeiramente abstractivo e depois *discursivo* (racional), extraindo sucessivamente umas verdades a partir doutras. Isto

supõe um conhecimento inferior relativamente à ciência divina e à angélica, mas imensamente superior ao conhecimento exclusivamente sensorial dos animais.

3.ª — A alma, por ser substância, pode *sobreviver* para além da morte, mas não pode reencarnar-se noutros corpos (contra aquilo que afirma a metempsicose) devido ao facto de ser uma forma substancial.

17. Origem e destino da alma humana

Teorias evolucionistas, emanantistas e geracionistas

UMA VEZ ESTABELECIDA A REALIDADE e substancialidade da alma, assim como o seu modo de união com o homem, é necessário interrogarmo-nos sobre a sua *origem* e *destino,* problemas difíceis e obscuros para o pensar filosófico, mas que são, apesar disso, aqueles que por lei natural mais importam e interessam ao homem.

Sobre a origem da alma humana sustentaram-se, ao longo da história, diversas opiniões. As principais são : o *evolucionismo* ou transformismo, segundo o qual a alma humana procede da alma animal, por evolução ; o *emanantismo,* segundo o qual a alma surge ou brota da própria substância divina ; o *geracionismo,* que vê a origem da alma humana na criação directa de Deus, que a introduz no corpo, ao ser criado o ser humano.

1.ª — *Evolucionismo ou transformismo.* — Segundo esta teoria, muito em voga desde o século passado, observamos uma

escala progressiva de seres na natureza, que vai desde os animais unicelulares até aos animais superiores, culminando no homem. Observa-se também nesta série uma gradação de funções e, particularmente, uma gradação das faculdades cognoscitivas, cujo mais alto grau é o do homem. Segundo o evolucionismo, uma única força vital iria criando as diferentes espécies de seres vivos, num impulso de organização e mediante uma lei de adaptação ao meio. Os órgãos e faculdades do animal explicar-se-iam pelas necessidades do meio ambiente : a função cria o órgão e não o contrário. O homem, com as suas faculdades superiores, teria sido formado — alma e corpo — por este mesmo impulso evolutivo de organização.

O evolucionismo foi exposto pelo naturalista Carlos Darwin (1809-1882) na sua obra *A Origem das Espécies*. Darwin explica a transformação de uma espécie noutra pela *selecção natural* das mais aptas na *luta pela vida*.

O evolucionismo é uma teoria que, naquilo que se refere ao corpo, isto é, ao aspecto orgânico do homem, pode ter grande parte de verdade, ainda que, por agora, seja sòmente uma hipótese científica cujos limites e sentido não foram ainda demonstrados. De facto, muitos pensadores, inclusivamente católicos, admitem a evolução e até a transformação do organismo animal (de um antropóide) no organismo humano.

O que se não pode admitir é o evolucionismo aplicado à alma individual. Por esta ser imaterial, não pode derivar do ser corpóreo, pois nada pode gerar uma natureza que não possui, e esta evolução seria como a aparição de um ser a partir do nada. Por outro lado não existem nem se encontraram escalões intermediários entre a racionalidade da alma humana e a mera sensibilidade da vida animal. As formas de vida humana são, tanto hoje como nos vestígios mais remotos, essencialmente distintas das do animal. De tal modo que se pode reconhecer uma barreira

tão inultrapassável entre a racionalidade e a animalidade como a que existe entre a vida e a matéria inerte.

2.ª — *Emanantismo*. — Segundo as teorias emanantistas, a origem da alma deve encontrar-se em Deus. Mas, segundo elas, a alma brota de Deus, não por criação, mas por *emanação* do próprio ser de Deus, de forma que a alma humana acaba por se interpretar como uma espécie de fragmento da divindade, divina ela mesma. O emanantismo é, rigorosamente, uma doutrina *panteísta* (doutrina que afirma que tudo é Deus).

Estas teorias emanantistas foram sustentadas na Antiguidade e na Idade Moderna, pelos *idealistas* alemães, discípulos de Kant, pelos filsófos *neoplatónicos*, sobretudo por Plotino (204-270), J. E. Fichte (1762-1814) e Hegel (1770-1831).

O emanantismo não é admissível pois equivale a supor que Deus pode multiplicar-se e reproduzir-se nas diferentes almas espirituais, o que é contrário à simplicidade divina e transmitiria carácter e propriedades divinas à criatura humana.

3.ª — *Geracionismo*. — O geracionismo sustenta que a alma espiritual provém, não da matéria, mas sim de outras almas espirituais, por geração. Da mesma maneira que uma chama acende outro fogo, assim a alma dos pais faria nascer a dos filhos. Os pais gerariam deste modo, não só o corpo, mas também o espírito. Esta teoria conhece-se também pelo nome de *tradu-cionismo*. Foi defendida por *Orígenes* (181-254), e o próprio Santo Agostinho (354-430) considerou-a durante algum tempo como verdadeira.

O criacionismo

Uma última tese — o *criacionismo* — sustenta que a alma espiritual é obra imediata de Deus, que a *cria*, (ou produz do nada) transmitindo-a a um corpo.

Criação é a forma mais radical de causalidade, pela qual se produz um ser, sem um prévio sujeito potencial. A criação, deste modo, parte do nada (*ex nihilo*) e requer, consequentemente, uma causa eficiente infinita (Deus) para se realizar.

Há que distinguir a criação da *derivação,* que é a produção de um sujeito a partir doutro, que contém em potência a forma (substancial ou acidental) do novo ser aparecido. Assim, por exemplo, quando um tronco se queima, surgem por derivação as substâncias do carbono, nitrogénio, etc., contidas nas cinzas.

Mas não existe na natureza nenhum sujeito potencial a partir do qual pudesse surgir a alma espiritual por *derivação.* Por conseguinte, sòmente pode compreender-se a sua origem mediante um acto de criação imediata de Deus. É Deus quem, dum modo directo, cria e tira do nada cada alma, colocando-a num corpo.

Imortalidade da alma humana

Não existe nenhum problema filosófico e religioso mais apaixonante para o homem do que o do seu próprio destino ou fim para além da morte. Houve pensadores, como Unamuno, que centraram neste problema todas as suas preocupações filosóficas.

Podemos entender em dois sentidos a palavra *fim :* como termo ou meta de um ser ou como o destino do mesmo.

No primeiro sentido, o fim do homem é a *morte.* O homem é mortal por natureza, e em tal desenlace encontra-se fatalmente o fim da sua vida. Na medida em que o homem é um ser corpóreo, a morte é o termo necessário do seu ciclo vital. Por ser composto de partes, o organismo humano pode decompor-se nas suas partes integrantes, o que sucede pela desaparição do seu princípio vital, isto é, com a morte. A morte não é um mero acidente possível para o homem — que acaba por lhe sobreviver — , mas sim o termo necessário de um processo que está inscrito no seu próprio ciclo vital. O organismo envelhece, a vitalidade diminui, as artérias perdem flexibilidade e, se a morte não se produz devido a uma doença ou acidente, acaba por sobrevir por esclerose ou envelhecimento do organismo.

No segundo sentido, e por aquilo que se refere ao destino da alma, deve afirmar-se que a alma é *imortal.* Não constando de partes que podem desintegrar-se, e possuindo a autonomia e possibilidade de sobreviver à sua união com o corpo, nada há na alma que possa implicar a sua morte ou extinção.

A imortalidade que atribuímos à alma é a que chamamos *natural,* própria de um ser que por sua própria natureza não está destinado a morrer e que deve, consequentemente, conservar-se como existente. Distinguimos esta imortalidade natural da imortalidade *essencial* e da *gratuita.* A primeira é a daquele ser cuja morte seja metafisicamente impossível, porque a sua própria essência é existir. Tal imortalidade é a que possui Deus e que sòmente ele pode possuir. A segunda — *gratuita* — seria a dum ser por natureza mortal, que fosse milagrosamente preservado de morrer. Tal como um organismo humano ou animal que, contra as leis naturais, renovasse cada dia a sua vitalidade e não decaísse da sua plenitude orgânica.

A imortalidade que atribuímos à alma humana é, como dissemos, *natural :* pode, certamente, ser aniquilada por Deus ; isto é, reduzida ao nada de onde a fez surgir quando a criou, sem que isso implicasse contradição metafísica, pois a alma não tem imortalidade essencial. Isto implicaria, contudo, um milagre ou uma suspensão das leis naturais, visto que a alma está naturalmente feita para subsistir permanentemente ; não possui, portanto, uma mera imortalidade gratuita.

O homem acreditou sempre, em todas as épocas e lugares, na sobrevivência e imortalidade das almas. Testemunhos de muitas civilizações históricas demonstram-nos tal crença universal. Algumas teorias filosóficas, todavia, sustentaram a imortalidade, não da alma individual, mas sim do espírito humano em geral, do qual participam todos os homens. Tal é o *averroísmo,* procedente do médico e filósofo hispano-árabe Averróis (século XII). Mas a imensa maioria das escolas, de acordo com o sentir geral humano, afirmam a imortalidade pessoal de cada alma.

Para a sua demonstração propuseram-se diversos argumentos, que se classificam do seguinte modo :

1.° — Argumentos *metafísicos,* que se apoiam na própria essência do ser espiritual.

2.° — Argumentos *morais,* fundamentados no modo de agir do ser espiritual, quer dizer, nas suas tendências profundas.

Argumentos metafísicos. — A alma é naturalmente imortal, pois noutro caso poderia ser destruída. Essa destruição da alma teria de se dar por algum destes modos :

a) *Por aniquilação,* de tal forma que o ser da alma espiritual ficasse inteiramente suprimido. Esta aniquilação é possível, mas ùnicamente em virtude de um milagre, como acabámos de ver. Não é, por outro lado, compatível com a previsão divina que se aniquile um ser naturalmente feito para sobreviver e dotado de uma espontânea tendência para a imortalidade.

b) Por decomposição ou *desagregação* em partes, da mesma forma que se decompõe um pedaço de matéria. Esta possibilidade também se deve pôr de parte, porque a natureza da alma exclui esta divisibilidade em partes que é própria da extensão e não dum ser simples e espiritual.

Argumentos morais. — Em todo o homem se observa, de um modo constante e universal, a tendência para a imortalidade e para a realização de uma felicidade perfeita, que só parcialmente

se pode saciar com os bens terrenos. A conduta moral do homem supõe geralmente essa crença. O desaparecimento da alma, como facto antinatural que seria, resulta numa ideia intolerável para o espírito humano, cuja razão e vontade estão orientadas para o ser.

Todavia, esta tendência para a felicidade perfeita, pela sua profundidade e universalidade, deve considerar-se como uma tendência natural, isto é, como expressão da própria natureza humana, que se veria frustrada se esse desejo inato fosse definitivamente defraudado.

Metafísica

18. A Ontologia e seu objecto

A ontologia

VIMOS JÁ DUAS DAS PARTES em que dividimos a *Metafísica especial* ou estudo dos grandes sectores em que se classifica o ser: a Cosmologia (Filosofia natural) e a Psicologia. A terceira dessas partes — Teodiceia ou Teologia natural — será estudada mais tarde.

Vamos agora tratar dalguns dos temas mais importantes da *Metafísica geral* ou *Ontologia,* também chamada *Filosofia primeira,* que podemos definir como *ciência do ser enquanto ser,* ou *ciência das causas últimas dos seres.*

O ser não é um objecto separado das coisas que nos rodeiam ou daquilo que somos; pelo contrário, dá-se nas próprias coisas que o realizam, apesar de o fazerem de diferentes modos.

Por um esforço de abstracção, podemos considerar o ser nas coisas, sem darmos atenção a nada mais para além dele. A fim de atingir este objectivo, a Ontologia emprega o terceiro e mais profundo dos graus de abstracção, a *abstracção metafísica.*

É preciso notar, todavia, que esta separação mental não se estabelece entre o ser e as coisas distintas do ser, pois tudo é dalguma maneira ser, nada existindo fora dele. Consequentemente, ao afirmar que a Ontologia considera o ser das coisas por abstracção, pretende-se dizer que a consideração do ser é o único objectivo que interessa a esta ciência, ou, por outras palavras, que a Ontologia trata de todas as coisas (objecto material), sòmente enquanto *são* ou possuem ser (objecto formal).

Daqui deduz-se que a Ontologia é a mais abstracta e a mais geral de todas as ciências. Wolf definia a Ontologia como *ciência do ser em geral ou do ser enquanto ser (ontologia seu philosophia prima est scientia entis in genere seu quatenus ens est).*

A Ontologia chama-se também *Filosofia primeira* porque é a ciência filosófica fundamental, de cuja consideração do ser dependem as restantes partes de cada sistema filosófico (psicologia, ética, etc.). O nome de Metafísica teve origem na localização que estes estudos ocuparam na obra de Aristóteles, que os situou depois da Física (τα μετά τα φυσικα), mas indica também a realidade profunda deste conhecimento, que se projecta para além do mundo físico e sensível.

Houve pensadores que negaram a possibilidade da Metafísica geral ou Ontologia, como, por exemplo, Kant que reduziu o saber possível ao conhecimento fenoménico como síntese formal-sensorial, David Hume (fenomenista) e Augusto Comte (positivista), que negam tudo quando possa ultrapassar o simples fenómeno (aquilo que aparece) ou facto empírico. Contudo, o espírito humano entra em contacto imediato e espontâneo com o ser, tendendo ao conhecimento metafísico através da sua razão e a ele acedendo mediante o tipo de abstracção que já aludimos. A reputação destes sistemas antimetafísicos deixa incólume a possibilidade e a realidade desta forma de conhecimento.

Os problemas ontológicos

Anteriormente a uma noção sobre aquilo que se deve entender por ser e pelos seus atributos mais gerais, faremos uma análise das *causas* do ser criado (ser real finito), pois que conhecer metafisicamente um ser consiste na averiguação das suas causas profundas e últimas. Exporemos seguidamente uma divisão desse mesmo ser real finito (teoria das *categorias* ou géneros supremos do ser), para irmos terminar por uma teoria do ser, em si mesmo considerado. Seguir-se-á uma análise das propriedades do ser (transcendentais), que são o fundamento das noções de verdade e bem posteriormente utilizadas pela Teoria do Conhecimento e pela Ética.

Completaremos este breve estudo da Ontologia, com dois dos seus prolongamentos : a Teoria (metafísica) do Conhecimento, com o seu problema do critério de verdade e umas noções de Estética, baseadas no conceito de beleza. Finalmente, a teoria ontológica das causas abrir-nos-á o caminho para o estudo racional da Causa Primeira (Deus), objecto da Teodiceia ou Teologia racional.

O ser, objecto da ontologia

Todos os seres, existentes ou possíveis, possuem uma característica comum, ou seja, o acto e a possibilidade de existirem.

Esta definição descritiva e muito geral é a única que convém a todos os seres, inclusivamente ao ser em potência. Não podemos dar uma definição perfeita de ser porque, ao constituir a última e a mais geral das noções, carece de género próximo e

diferença específica, que são os elementos fundamentais de qualquer definição lógica. Costuma usar-se como equivalente a ser o termo ente, que significa *aquilo que tem ser* ou que o realiza por qualquer forma.

Trataremos de penetrar nesta difícil noção de ser — a mais próxima e a mais universal — no capítulo dedicado ao *ser em si mesmo.*

Divisões mais gerais do ser

Uma divisão inicial do ser distingue, no seu conjunto, dois tipos de seres : o dos entes *reais* e o dos entes ideais ou *de razão.* Ente real é aquele que possui uma existência própria fora do espírito daquele que o pensa : esta casa que me abriga, o livro que tenho diante de mim, o cão que descansa a meus pés... Pelo contrário, ente de razão é aquele que carece de realidade própria fora do pensamento : um sonho, um polígono de mil lados, a sereia, o teorema de Pitágoras, etc.

Isto não implica que o ente de razão seja uma criação da mente. Já vimos de que forma um conceito se obtém através da abstracção de um aspecto do ser real, e como o sonho deriva da realidade vivida. Todavia, assim como os entes reais possuem uma existência independente do sujeito que os pensa, também os entes de razão não existiriam se não fossem pensados e realizados numa mente.

No ente real podemos distinguir o *ser de essência* e o *ser de existência,* que se dão unificadamente em todos os seres concretos da realidade extramental, ainda que possam ser mentalmente separados. A essência responde à pergunta *que é ?,* e

consiste naquilo que distingue um ser de outro, naquilo que o constitui e torna inteligível. Por exemplo, a essência disto que tenho diante de mim consiste no facto de ser *mesa.* As essências são mais ou menos complexas conforme os extractos ônticos (de ser) que atinjam. A essência *homem* é mais complexa que a de *animal* e esta mais que a de *ser vivo,* etc.

Por outro lado, a existência responde à pergunta *que existe ?* e é o acto indefinível, em virtude do qual um objecto pertence à esfera dos seres extramentais e faz parte do conjunto da experiência. Eu posso conhecer a essência dum ser — o rinoceronte, o centauro, por exemplo — e interrogar-me apesar disso, sobre a sua existência ou não existência.

Em todo o ente real, a essência e a existência dão-se como unificadas. A existência sem a essência carece de sentido : todo o ser que existe deve consistir em qualquer coisa (homem, cavalo, pinheiro, etc.), isto é, há-de possuir uma essência. A essência sem a existência, reduzir-se-ia a um simples ente de razão, sem transcendência real.

Ainda que se encontrem unificadas no ser real, a essência e a existência distinguem-se comparativamente. Do conhecimento da essência dum ser não deriva a sua existência. Só em Deus, essência e existência coincidem : a essência divina é o próprio acto de existir, sem as limitações que tornam possível a definição (delimitação) essencial.

Finalmente, pode fazer-se no ser a distinção entre os estados de *potência* e *acto.* Já nos referimos a esta distinção, quando nela fundamentámos a teoria hilemorfista e procurávamos uma explicação para o movimento dos seres que a experiência nos manifesta. Sòmente Deus, como veremos, carece desta composição, por ser acto puro, sem mistura de potência, não possuindo, portanto, movimento, como passagem da potência ao acto.

Podemos resumir estas divisões, no seguinte quadro classificativo do ser :

- *Ser*
  - Actualmente (Ser Real)
    - Por si mesmo *(a se)*: Deus
    - Por outro *(ab alio)*: criatura
  - Possìvelmente (Ser Possível)
  - Sòmente no nosso espírito — (ente de Razão)

19. Causas do ser

Noção de causa

COMPREENDER UM SER apoia-se no conhecimento das suas diferentes causas *ou* razões de ser, isto é, tudo aquilo que de alguma maneira contribuiu para que tal ser *fosse*. A ciência é definida por Aristóteles como o *saber das coisas pelas suas causas*, contràriamente ao saber vulgar que é um saber de *factos*, nada sabendo dos seus porquês e causas. Dizemos que algo é *causa*, quando de algum modo comunica o ser, influindo na produção de outro ser, seu *efeito*. No conceito de causa podemos distinguir três elementos, necessários para que algo possa ser considerado como tal :

1.º — A noção de *princípio*. — Toda a causa é princípio do ser causado. *Princípio* é aquilo de que algo procede, de qualquer forma que seja. Mas por isso mesmo, nem todo o princípio é causa. Para que o seja, deve reunir outros requisitos que veremos depois. O prólogo, por exemplo, é o princípio do livro, mas

não a sua causa ; a noite é princípio do dia, mas não a sua causa. Em todos estes casos o princípio antecede aquilo que se segue, mas não comunica o ser, nem influi no ser da coisa. Este aparece na existência devido a outras causas : a acção do autor, no caso do livro ; o movimento da Terra, no caso do dia. Mas, para que possamos falar de causa é preciso também :

2.º — *A influência ou comunicação de ser, sobre o causado.* — A causa influi no efeito ou comunica-lhe algum modo de ser, da mesma forma que a fonte de energia eléctrica fornece a corrente eléctrica. Sem esta comunicação ou *influência,* não haveria causalidade.

3.º — *A dependência existencial.* — Aquilo que recebe ser (o efeito) deve guardar uma dependência entitativa relativamente à causa que lho comunica. Por isso, deve haver uma certa distinção real entre a causa e o causado. Se ela não existisse, não se poderia afirmar que a causa *comunica* o ser a *outro* e que este depende no seu ser da causa que o provocou.

Quando uma bola de bilhar recebe o impulso do taco e embate noutra bola, dizemos que é causa do movimento desta. Realmente :

1.º — A primeira bola é *princípio* do movimento da segunda.

2.º — A primeira bola *comunicou* o movimento à segunda.

3.º — Esta move-se, graças ao impulso da outra bola. O seu movimento é *distinto* do da primeira e *depende* dele.

Há que distinguir entre causa e *condição.* A condição (sobretudo a condição *sine qua non*) não supõe causalidade, mas apenas um factor necessário ou conveniente (conforme os casos) para que a causalidade se possa exercer. Assim, a mesa de bilhar, no nosso exemplo, não será a causa do movimento das bolas, mas sim condição para que as causas desse movimento possam actuar. O abrir de um interruptor também não é causa

do acender da luz, mas sim condição, pois o seu papel resume-se ao remover de um obstáculo que se opunha à passagem da corrente.

Divisão: causas intrínsecas e extrínsecas

A matéria e a forma — como já vimos — são as duas primeiras *causas* do ser que Aristóteles enumerou ; explicar um ser — diz — é dar conta das causas que intervieram na sua existência. Estas são quatro : causa *material, formal, eficiente* e *final.*

Imaginemos uma estátua de Júlio César. Podemos dizer que depende ou é efeito das seguintes coisas : da imagem de Júlio César que o escultor possuía e que imprimiu no material (causa *formal*) ; do próprio mármore, sem o qual não haveria estátua (causa *material*) ; da acção do escultor que com o cinzel e o martelo tirou da sua indeterminação a matéria (causa *eficiente*), e do fim que o escultor se propôs ao fazer a estátua — agradar a César, ganhar dinheiro, realizar beleza... — (causa *final*). Às duas primeiras causas chamou Aristóteles *intrínsecas,* porque actuam desde dentro, penetrando-se, para a produção do ser ; às outras duas chamou *extrínsecas :* a eficiente é a acção — causa impulsiva — de que é capaz o ser já existente ; a *final* opera através do espírito daquele que actua, que conhece o termo da acção em função do qual realiza a obra.

A causa eficiente

Causa *eficiente é* aquele ser *por cuja acção real e física se produz uma nova realidade.* Dele (desse ser) brota o movimento que impulsiona a modificação do não-ser em ser. O exercício da causalidade eficiente é a *acção.*

A causa eficiente divide-se em :

1.º — *Principal,* quando actua por virtude própria. A causa principal pode ser :

a) Causa *principal primeira.* É a origem de toda a causalidade, aquela que não depende de nada na sua acção. Só Deus é causa principal primeira.

b) Causa *principal segunda.* É aquela que depende da causa primeira na sua acção.

2.º — *Instrumental.* É uma causa verdadeiramente eficiente, mas subordinada a outra, à qual serve e devido à qual se move. Tal é o caso do cinzel, como instrumento do escultor.

Deve-se notar que o efeito do instrumento pode ser mais elevado que o próprio instrumento : um pincel, por exemplo, produz um quadro. Isto é devido ao facto de o instrumento receber uma *premoção* física da causa principal, que o eleva e o torna proporcional ao efeito.

Os empiristas: negação da causa eficiente

O *empirismo* sustenta que todo o conhecimento humano procede dos sentidos e que não ultrapassa o âmbito destes. Os empiristas afirmam que só devemos admitir como certos aqueles conhecimentos que se possam comprovar empírica ou experimentalmente (isto é, que se possam *ver* ou *tocar*). Tudo o que não admita comprovação física, segundo os empiristas, é inadmissível na ciência ou na filosofia. Esses factos serão, quando muito, o objecto da fé ou do conhecimento sobrenatural.

O empirismo foi defendido principalmente por filósofos ingleses da época do racionalismo. O empirismo clássico inglês é representado pelos filósofos João Locke (1632-1704), Jorge Berkeley (1685-1753) e David Hume (1711-1776).

Os empiristas ingleses, a partir de Hume, chegaram a negar o valor da causa eficiente. Segundo eles, não *experimentamos* — não vemos nem tocamos — as causas eficientes. Vemos, por exemplo, aparecer o sol (um fenómeno empírico) e sentimos que as pedras do chão aquecem (outro fenómeno observável). Dizemos então que *o sol aquece as pedras.* Mas ao falar assim, não nos limitamos, segundo os empiristas, a registar o que vimos ou apalpámos, pois reunimos ambos os fenómenos experimentados com um *vínculo causal* ou, o que é a mesma coisa, demos a um o carácter de causa e a outro o de efeito. Mas eu não vi realmente essa *influência* de um fenómeno sobre o outro, nem isso é algo que se possa ver ou tocar. Para falar rigorosamente, deveria dizer que *o sol se levantou e as pedras aqueceram,* ou, quando muito, que *tal sucessão se pode dar,* mas a nada mais me autoriza a experiência sensível.

Para o empirismo, a causalidade nada mais é do que uma sucessão repetida. Dado que muitas vezes vemos um fenómeno seguir-se a outro, chegamos a pensar que este é causa daquele. Se o galo raciocinasse, acreditaria que era a causa do levantar do sol, pois este ergue-se a seguir ao seu canto.

Contudo, é preciso rebater os empiristas com o facto de que distinguimos muito bem quando se trata de *sucessão* de fenómenos e quando se trata de *causalidade.* Não dizemos, por exemplo, que o dia é causa da noite. Algumas vezes, é certo, torna-se difícil distinguir uma coisa da outra ; tomamos a sucessão como causa *(post hoc, ergo propter hoc).* Mas, a possibilidade deste erro manifesta a existência de uma diferença entre ambos.

Por outro lado, a nossa experiência interna (introspecção) mostra-nos claramente o modo como nós mesmos somos a causa eficiente das nossas próprias acções. Vivemos ìntimamente o nexo causal.

Causalidade eficiente nas criaturas: sua negação no ocasionalismo e no panteísmo

Outros filósofos também negaram, por um diferente caminho, a causalidade eficiente, mas sòmente nas criaturas e seres deste mundo, reservando-a exclusivamente a Deus. São estes os *ocasionalistas* e os *panteístas* originários da escola cartesiana.

Descartes, ao fazer a divisão da realidade em duas substâncias — matéria e espírito — radicalmente diferentes entre si e convivendo unidas no homem, levantou um problema de difícil solução, chamado da *comunicação das substâncias,* ou causalidade eficiente de uma sobre a outra.

Parece claro que, dentro do homem, a alma actua sobre o corpo e este sobre a alma. A um acto do meu espírito — por exemplo, o desejo de mover um braço — responde um facto físico : o próprio movimento do braço. Um facto físico, como a pressão duma força sobre a minha epiderme, produz, por sua vez, um fenómeno psíquico — a sensação táctil ou dolorosa experimentada pelo meu espírito.

Como é isto possível ? Pode compreender-se que os corpos actuem sobre os corpos e as almas sobre as almas, porque são da mesma natureza. Que um objecto material impulsione outro, ou que um espírito convença outro ou influa sobre ele, não levanta dificuldade. Admitindo a existência da forma e matéria aristotélicas (hilemorfismo) e supondo que alma faz no homem o papel de forma e o corpo de matéria, poder-se-ia compreender também essa interacção eficiente de alma e corpo, já que seriam dois princípios que, por sua própria natureza, estão conjugados para se fundirem e actuarem unificadamente. Mas, se se parte de uma

radical heterogeneidade da alma e corpo, ou espírito e matéria — como faz Descartes — como conceber essa interacção que a realidade parece patentear ?

O primeiro a enfrentar-se com o problema foi o pensador francês Nicolau de Malebranche (1638-1715). Admitida a essencial heterogeneidade das duas substâncias, Malebranche conclui pela impossibilidade de uma acção recíproca. O corpo extenso, sòmente capaz de uma acção mecânica, não pode originar as sensações numa alma inextensa e espiritual. O que sucede, segundo Malebranche, é que não são as coisas deste mundo — almas ou corpos — que actuam, sendo Deus o único autor de todo o movimento, sujeito único de causalidade eficiente. Deus põe de acordo — sincroniza — as duas substâncias, produzindo na alma sensações *por ocasião* dos factos físicos, e movimentos no corpo *por ocasião* de volições na alma. Daqui provém o nome de *ocasionalismo* pelo qual é conhecida esta teoria. As nossas ideias, segundo Malebranche, não são produzidas pelas coisas exteriores, mas sim através duma iluminação divina, por ocasião das coisas exteriores. O conhecimento do homem é uma visão das coisas em Deus.

Mas se as criaturas nada mais são que ocasião para que Deus actue, se elas não agem, quer física quer espiritualmente, segue-se como consequência o facto de as criaturas não serem autênticas substâncias, mas sim atributos (manifestações) de uma só substância verdadeira que é Deus — único ser existente, do qual todas as coisas fazem parte. Esta consequência foi extraída por Baruch Espinosa (1632-1677), judeu holandês de origem espanhola, que na obra *Ethica ordine geometrico demonstrata,* tira as últimas consequências do cartesianismo, chegando ao *panteísmo,* doutrina que afirma a exclusiva realidade de Deus, negando não só a causalidade eficiente das criaturas, mas também a sua própria realidade substancial, distinta de Deus.

A causa final

Causa final é o objecto ou termo para cuja realização o agente actua.

A causa final é a que determina o sentido e direcção do movimento. Sem este sentido inicial, a energia eficiente não se desencadeia. Nos seres conscientes, a causa final aparece no entendimento antes de se realizar na acção. Por isso se diz que *o fim aparece primeiro na intenção e em último lugar na execução.* Deste modo, ganhar dinheiro ou fama, é aquilo que primeiro aparece na mente do escultor, sendo a última coisa a realizar-se, depois de feita a sua obra.

A FINALIDADE NA NATUREZA

Esta causa final, segundo Aristóteles, não se dá sòmente na actuação do ser inteligente, mas também se encontra impressa na natureza. A *forma* dos seres, tende neles para a sua própria perfeição, abrindo caminho através da limitação e imperfeição que lhe impõem a matéria e a individualidade. Por isso, os seres possuem *tendências naturais,* tendendo uns para outros, pois, assim como todos têm uma primeira fraternidade no ser, possuem também outras afinidades que os tornam mùtuamente aperfeiçoáveis, devido a uma lei universal de harmonia que preside ao Cosmos. Uns pendem para o seu fim *cegamente,* como acontece nas actividades químicas dos corpos ; outros *instintivamente,* como os animais, que conhecem o seu objecto, mas não a razão por que o desejam ; outros, finalmente — os homens — tendem *racionalmente,* livremente, conhecendo a razão do apetite e podendo, por não estarem determinados pelos próprios objectos, afastar-se do

seu cumprimento, devido a outros motivos inferiores. Daqui deriva o facto de a finalidade não ser sòmente um modo de apetecer e de actuar dos seres dotados de conhecimento, mas sim algo que está impresso nas formas *(enteléquias)* e na ordem geral do Universo.

O mecanicismo

As causas finais são negadas pelos filósofos *mecanicistas.* Supõem estes que o Universo é como um imenso mecanismo material, movido sòmente por causas eficientes e cegas. Segundo eles, não pode dizer-se que na Natureza haja fins. A Natureza não persegue nenhum fim. A finalidade procede sòmente do homem, que é quem projecta sobre os processos naturais o seu modo de ser próprio. Assim, o homem afirma que os astros brilham *para* (ou, com o fim de) o iluminar, que as nuvens lançam água *com o fim de regar as colheitas,* que as aves têm asas *para voar.* Rigorosamente, dever-se-ia dizer que os homens dispõem de luz *porque* o sol brilha, que as colheitas se regam e crescem *porque* chove e que as aves voam *porque* têm asas. Numa palavra, o mecanicismo pretende substituir o *para quê* (causa final) pelo *porquê* (causa eficiente).

A filosofia clássica afirma a existência das causas finais, vendo-as inclusivamente como necessárias para que se possa produzir a acção das demais causas. Pois, mesmo contando com a matéria e a forma, para além da causa eficiente, se esta não adopta uma direcção, um fim determinado, não poderá iniciar a sua acção. Faltar-lhe-á o ponto de aplicação. O fim ou causa final confere, deste modo, a própria realidade determinada a ser.

Por isso, a causa final encontra-se onde quer que exista o movimento ; não só nos seres dotados de consciência e vida (cuja

actividade se orienta segundo fins, sendo *teleológica*), mas também nos seres inorgânicos e, em geral, na Natureza, cujo desenvolvimento e modificação não é um processo cego ; pelo contrário, orienta-se para um fim, transmissor da ordem ao Universo e que não é outro senão o próprio Deus, enquanto Bem Supremo.

Completaremos este estudo das causas, com o de Causa Primeira (capítulo 24), que nos introduzirá na Teodiceia (Teologia Racional), terceira parte da Metafísica Especial, segundo a divisão de Wolf.

20. Divisão do ser criado

As categorias ou géneros supremos

A DIVISÃO MAIS COMPLETA e lógica que se fez sobre o ser real finito, foi aquela que Aristóteles inventariou sob o nome de *categorias* ou *géneros supremos* do ser.

Não se deve confundir esta divisão com aquela que inicialmente fizemos sobre os tipos mais gerais de ser (reais e de razão, de essência e de existência, etc.). Estas divisões repartiam o ser por zonas diferentes, ao passo que as categorias constituem uma divisão em profundidade, mediante estratos que se sobrepõem e completam, como, por exemplo, a substância, que suporta acidentes como a qualidade, da mesma forma que esta pode fundamentar uma relação, etc.

Referimo-nos já a esta classificação aristotélica ao enunciarmos os *predicamentos* ou funções que o conceito pode realizar enquanto sujeito de um juízo. Os predicamentos são o sentido

lógico destas categorias, agora tomadas na sua significação ontológica e primária.

As categorias referem-se apenas ao ente real, uma vez que o ente de razão é, sob o ponto de vista ontológico, um mero pensamento, um acidente da substância pensante.

Se, a partir de qualquer ser real, perguntando *que é?*, ascendemos à *espécie,* e desta ao *género* e aos géneros remotos, chegaremos inevitàvelmente a um dos dez géneros supremos ou *categorias.* Se, por exemplo, parto do conceito *Pedro,* elevo-me (através da chamada árvore de Porfírio), à espécie *homem,* ao género *animal,* a *ser vivo,* a *corpóreo ;* atinjo, por fim, a *substância,* que é a primeira das categorias. Se partir deste tom azul que contemplo, ascendo à *cor,* à *qualidade cromática,* para atingir a *qualidade,* outra das categorias ou géneros supremos.

As categorias dividem o ser criado, antes de mais, em *substância* e *acidente.* Substância é aquilo que é *em si* (esta mesa, aquele cavalo...); *acidente,* é aquilo que é *noutro* (uma cor, um tamanho, a sabedoria, a virtude...). Representam no ser aquilo que nele permanece em identidade consigo mesmo, e aquilo que se modifica ou desaparece. Os acidentes são, como já vimos ao tratar dos predicamentos : *qualidade, quantidade, relação, tempo, lugar, acção, paixão, hábito* e *posição.* Juntamente com a *substância,* formam as dez categorias ou géneros supremos.

A substância

O termo substância (de *sub-stare,* aquilo que está por baixo ou subjaz) é aquele ser que permanece sob as determinações adventícias (acidentes) que nele mesmo sucedem. Define-se como *aquilo a que compete existir em si mesmo, não em outrem (id*

competit esse in se, non in alio). As notas que distinguem a substância são duas : ser em si, e ser sujeito de acidentes.

Convém distinguir a substância de noções afins, como as de *essência* e *natureza.* A *essência* expressa um aspecto inteligível da realidade que convém a todo o ser real, incluindo os próprios acidentes, que, por consistirem em algo, têm a sua essência. Deste modo, a substância é uma espécie de essência daqueles seres que são *em si* e não requerem um sujeito em que se possam realizar. Há ainda maior afinidade entre a noção de substância e a de *natureza.* Esta é, em rigor, como que a substância enquanto considerada no seu aspecto energético, isto é, como princípio de actividades ou operações dum ser. Assim, dizemos que está na nossa natureza o facto de andarmos, pensarmos, etc. Todavia, não é da nossa natureza a capacidade de voar, que, por exemplo, fará parte da natureza da águia.

A substância divide-se segundo vários pontos de vista. Em primeiro lugar, temos a substância *primeira* e a substância *segunda.* A *primeira* é a que pertence ao ser concreto e individual, existente na realidade : esta mesa, aquela árvore, eu mesmo. Substância *segunda,* é a essência comum a diferentes seres, enquanto são seres em si e não *em outrem. O* homem, *o* cavalo, *o* livro, são substâncias segundas, facto que não se passa com a *cor* ou a virtude, por exemplo, que são essências de seres não substanciais.

Dentro deste ponto de vista, podemos distinguir a substância *espiritual* e a *corpórea,* conforme possam ou não possam existir para além da matéria. Um anjo ou uma alma separada são substâncias espirituais ; um cão ou uma árvore são substâncias corpóreas.

Finalmente, distinguiremos *substância completa* de *substância incompleta.* A primeira existe *em si,* separada e sem qualquer possibilidade de comunicação com qualquer outra substância. A segunda é um princípio substancial, destinado a orientar e

formar com outro princípio substancial incompleto, um todo substancial único e completo com o qual compartilhará um mesmo acto de existência. Tal é o caso da alma e do corpo no homem, que formam entre si um todo substancial único.

Noções complementares de substância são as de *suposto, indivíduo* e *pessoa. Suposto* é a substância completa, gozando de independência no seu ser e na sua actuação. Este homem, aquele cavalo, existentes e incomunicáveis, são *supostos.* Pelo contrário, a substância incompleta, jamais o pode ser ; sòmente *suposto* é sujeito de acções ou operações, conforme o adágio escolástico *actiones sunt suppositorum.*

Chama-se *indivíduo* à substância (e suposto) viva (um animal, uma planta), e *pessoa* ao suposto vivo e racional (o homem), conforme a clássica definição de Boécio : *rationalis naturae individua substancia.*

Houve na história da Filosofia interpretações erróneas da noção de substância, que estiveram na base de graves problemas filosóficos. Espinosa, por exemplo, define a substância como *quod in se est et per se concipitur* (aquilo que é *em si* e *por si* se concebe). Esta definição exige para a substância algo mais do que ser sujeito de outras características : concebe-a por si mesma, sem para isso apelar a algo fora dela. Esta condição só pode verificar-se em Deus (ser necessário e não contingente), caindo este autor numa concepção panteísta para a qual sòmente Deus é a substância última de tudo quanto existe.

O empirista David Hume, do mesmo modo que negava a causalidade, negava também as substâncias como suporte dos fenómenos sensíveis, devido a não podermos captar através dos sentidos nada mais que os aspectos sensíveis (acidentes) das coisas. O empirismo esquece que, para além da experiência externa dos sentidos, possuímos a experiência interna, pela qual nos sentimos como substâncias permanentes *(eu* ou *pessoa),* através das modificações da nossa própria vida.

Finalmente, Kant faz da substancialidade uma mera categoria do entendimento, de carácter formal, na qual ordenamos as sensações provenientes do mundo exterior.

O acidente

A palavra *acidente* provém do latim *accidere* e significa algo que deriva ou advém doutra coisa. Pode definir-se como aquela realidade à qual compete existir *em outro,* como no seu sujeito de realização *(id cui competit esse in alio, tanquam in subjecto inhaesionis).* A cor, a idade, a virtude, o tamanho de alguma coisa ou de alguém, são coisas reais, não se dando senão através desse algo ou alguém que têm essa cor, tamanho, etc. Um acidente pode existir noutro sujeito (como a cor na extensão), no entanto, este requer um sujeito final em que se realize.

Ao tratar dos predicamentos, aspecto lógico das categorias, enumerámos os nove acidentes que Aristóteles distingue (quantidade, qualidade, relação, tempo, lugar, acção, paixão, hábito e posição). Demos, nessa altura, um exemplo que reúne as dez categorias.

Podemos, todavia, fazer uma simplificação desta classificação aristotélica. O lugar e o tempo podem reduzir-se à quantidade ; a posição e o hábito, à relação ; a acção e a paixão podem reduzir-se à qualidade e à relação, conforme os casos. Deste modo, reduzem-se modernamente os acidentes à qualidade, quantidade e relação.

A física moderna (Galileu, Descartes) e determinados sistemas filosóficos (Descartes, Locke, etc.), negam a realidade

extramental da qualidade. As qualidades dos corpos (ou sensíveis *próprios,* captáveis por um único sentido) — cores, cheiros, sons... — são meros fenómenos de consciência para estas escolas modernas, apresentando-se como simples reacções do sujeito, não corrrespondentes a qualquer elemento exterior qualitativo, relacionando-se apenas com factores quantitativos (átomos, vibrações, etc.). Para esta teoria, só serão reais os sensíveis *comuns* a vários sentidos (figura espacial, movimento), devido a possuírem uma determinação quantitativa e a poderem ser simultâneamente vistos e tocados. Pelo contrário, a filosofia tradicional admite um aspecto qualitativo na realidade objectiva (radicado nas formas substanciais), diferente da quantidade e a ela irredutível.

Entre a substância e os acidentes existe uma distinção real. Os acidentes não podem existir sem a substância, nem esta sem os acidentes. Contudo, é evidente que a substância pode perder ou adquirir acidentes. Um homem pode crescer, perder a saúde, adquirir um hábito ou uma virtude, etc. Consequentemente, há entre eles uma diversidade real, da mesma forma que uns e outros são reais. Esta doutrina tem uma importância fundamental para a compreensão filosófica e para a explicação teológica da transubstanciação eucarística.

21. O ser em si mesmo

A noção de ser

PARA ALÉM DAS CATEGORIAS ou géneros supremos, encontra-se a noção de *ser,* envolvendo-as a todas e sem precisar de nenhuma delas. Esta noção de ser, difícil de captar, é objecto da Ontologia ou Metafísica Geral, dependendo da sua concepção a estrutura de qualquer sistema filosófico.

Vimos uma definição descritiva do ser, uma vez que não é possível a essencial, como *id cui competit esse,* definição que é tão válida para a substância como para o acidente. Todavia, é necessário determinarmos melhor as propriedades com que a noção de ser se nos manifesta, o que nos permitirá acedermos melhor a essa noção tão difícil e abstracta.

Os escolásticos — segundo Aristóteles — enumeravam as seguintes propriedades da noção de ser : transcendental, confusamente múltiplo, não genérico, análogo. Observemos cada uma delas :

Transcendental : a noção de ser *(vai para além)* transcende os géneros supremos do ser, podendo aplicar-se como predicado

essencial a todos os seres, seja qual for a sua categoria, inclusive o próprio Deus.

Confusamente múltiplo : o *ser* não expressa nenhum destes modos de ser duma forma precisa, não porque exclua qualquer deles, mas sim porque os atinge a todos e a todos diz respeito de alguma maneira.

Não *genérico :* embora a noção de ser abranja todos os géneros supremos e seja mais ampla do que eles, não é um género mais alto ou supremo. Com efeito, não se comporta como um género em função à espécie que lhe é inferior. Por exemplo, se desejo juntar o género *animal* à espécie *homem,* devo associar ao primeiro alguma coisa nele não compreendida e que lhe é alheia (a racionalidade). Se quero juntar *polígono* a *triângulo,* hei-de associar o facto de ter três lados, conceito que não pertence à ideia de polígono. O mesmo não sucede quando junto o *ser* a qualquer dos géneros supremos, pois nada pode ser acrescentado que não seja *ser.* As diferenças entre os seres derivam do mesmo ser e fundamentam-se em diferentes modos de existir, que são conceitos específicos dessa única e universal realidade que é o ser.

Análogo : vimos na lógica a divisão atributiva dos termos em *unívocos, equívocos* e *análogos,* conforme o termo se utilize num só significado (sempre o mesmo), em vários significados distintos ou em sentidos diferentes, mas relacionados entre si. Desta forma, a analogia do termo estabelece-se em função dum *primeiro análogo,* com o qual todas as coisas se relacionam. S. Tomás dava como exemplo o termo *são,* que pode atribuir-se a um homem, a um medicamento, a um clima, à cor dum rosto... Num caso significava ter saúde, noutro que a conserva ou produz e noutro ainda que a revela ou manifesta. Todas estas coisas são diferentes entre si, mas estão relacionadas com um *primeiro análogo,* que é, neste caso, a saúde ou normalidade do funcionamento orgânico dum ser vivo.

O termo *ser,* segundo o mesmo S. Tomás, não pode utilizar-se de forma unívoca, nem equívoca, mas sim análoga. Não se afirma o mesmo ser sobre Deus ou sobre as criaturas, sobre a substância e sobre o acidente, sobre a potência ou o acto ; todavia os seus significados não são totalmente diversos. De todos se pode afirmar o ser, mas por analogia com um *primeiro análogo* que é o ser em acto, que seria Deus (acto puro) se dele nos fosse dado um conhecimento próprio ; não sendo assim, terá de ser o acto do ser criado, no qual captamos o ser directamente.

Conceber o ser como *unívoco* seria acreditar que *ser* significa sempre uma e a mesma coisa, o que nos conduziria ao *monismo,* cuja manifestação mais vulgar radica num panteísmo. Tal era o argumento de Parménides, que partia do princípio de que *o ser é, e o não-ser não é.* A concepção *equívoca* do ser conduz, através do *nominalismo,* à negação de todo o fundamento para o *universal* e para a ciência, levando-nos até ao cepticismo. Só a concepção *analógica* do ser explica as suas grandes divisões, os seus estados e a unidade e diversidade de tudo quanto existe.

Os transcendentais

Dissemos já de que forma a noção de ser transcende os géneros supremos e qual o processo de realização dessa transcendência. Todavia, existem outras noções que transcendem também os géneros supremos. Como se compreenderá, identificam-se rigorosamente com ele, destacando do ser algum aspecto relacionado com o conhecimento que dele temos ou das suas relações com algo.

Citam-se como noções *transcendentais,* para além do próprio ser, as de *coisa, algo, unidade, verdade* e *bondade (ens, res, aliquid, unum, verum,* et *bonum).*

A sua dedução realiza-se da seguinte forma : considerando o ser *em si,* de um modo positivo, é *coisa (res),* e de um modo negativo é *algo (aliquid).* Considerado *em função de outro :* se for negativamente é *uno (unum),* isto é, indivisível em si mesmo. Só se pode considerar positivamente em função da alma (única realidade que — por via de conhecimento, apetite ou vontade — pode ser todas as coisas). Nela (a alma), em função da inteligência que rectamente conhece tudo é verdadeiro *(verum),* e em função da vontade que rectamente deseje, tudo é *bom (bonum).* Podemos resumir esta dedução dos transcendentais da seguinte forma :

O ser
- Em si
  - Positivo = *Res*
  - Negativo = *Aliquid*
- Em função de outro
  - Negativo = *Unum*
  - Positivo = *Verum* / *Bonum*

A verdade e a bondade ontológicas

Num sentido ontológico, dizemos que todas as coisas são *verdadeiras* e *boas.*

A verdade ontológica não tem o mesmo sentido de verdade lógica. Esta última constitui a acepção habitual de verdade, aplicando-se exclusivamente aos juízos e às proposições (e aos

raciocínios enquanto constituídos por juízos). A verdade é a conformidade do pensamento com a coisa real *(adaequatio intellectus et rei),* e convém àqueles pensamentos que reproduzem fielmente a realidade, diferenciando-se dos pensamentos ou juízos *falsos,* que não se encontram em conformidade com essa realidade objectiva.

Pelo contrário, a verdade ontológica é uma propriedade das próprias coisas, que lhes diz respeito, na medida em que possuem ser *(ens et verum convertuntur).* Tudo aquilo que é, apresenta-se simultâneamente como verdadeiro. Pode definir-se este transcendental como a *inteligibilidade* do ser, ou seja, a sua capacidade de se manifestar a uma inteligência que o conheça rectamente, facto que se dá, duma forma superlativa, na inteligência divina. Neste sentido, todas as coisas são verdadeiras, uma vez que tudo é *ser* e nada é falso, na medida em que sòmente o *não-ser* o seria. Contudo, dizemos que algumas coisas são falsas, como, por exemplo, uma moeda *falsa* ou um *falso* diamante. Todavia, a prata falsa é níquel verdadeiro e o diamante falso é cristal autêntico. A falsidade não está no ser em si mesmo (rectamente cognoscível e superlativamente conhecido na mente de Deus), mas sim na intenção de quem transmitiu a essa moeda de níquel ou a esse cristal a forma enganadora de prata ou de diamante.

Por sua vez, a bondade ontológica é a propriedade que o ser tem de se tornar desejável para uma vontade que rectamente o queira (facto que acontece, dum modo superior, na mente de Deus). Se tomar o termo *vontade* no seu sentido mais amplo, direi que ela é uma tendência geral existente nos seres que os orienta a fim de atingirem a sua perfeição. Os seres, em virtude da lei de harmonia que preside ao mundo, aperfeiçoam-se mùtuamente e cada um deles — no ser que possui — é susceptível de vir a aperfeiçoar qualquer outro, sendo por ele desejável. Neste

sentido, o bem possui a mesma extensão do *ser (ens et bonum convertuntur)*, constituindo outra das noções transcendentais.

Antes de mais, a bondade e a maldade são qualidades morais das acções humanas, conforme estas estejam ou não adequadas ao seu fim supremo e à respectiva norma de rectidão. No seu sentido ontológico, é o próprio ser das coisas, enquanto aperfeiçoador dum outro e rectamente desejado por uma vontade. Existem coisas que julgamos serem más. Por exemplo, os dedos são *maus* para abrir ou cortar as páginas dum livro, sendo, todavia, o melhor instrumento para nos utilizarmos das mãos. Mesmo aquilo que consideramos, em si mesmo, como mau — os desperdícios lançados fora — possuem, no seu humilde ser, uma razão de bem, levando-os a ser procurados por aquele que os utiliza na fertilização dos campos, para a qual os consideramos como bons.

Em resumo, a verdade e a bondade — em sentido ontológico ou transcendental — são o próprio ser enquanto considerado num certo aspecto : o da sua inteligibilidade e o facto de serem desejadas devido ao ser que possuem. Como já vimos, a noção de verdade é o fundamento para a Teoria metafísica do Conhecimento, e a de bondade é a base da Ética ou Moral.

22. Teoria metafísica do conhecimento

Noção de conhecimento

ENTRE OS SERES NATURAIS há alguns que são conscientes e outros que o não são. Os seres conscientes são seres vivos, mas nem todos os seres vivos são conscientes (a planta não o é : sòmente com o aparecimento do animal verificamos sinais duma relativa consciencialização).

A consciência é, como os demais dados imediatos da realidade, muito difícil de definir. É como uma luz interior, pela qual aquele que conhece toma contacto consigo e com aquilo que o rodeia, estabelecendo um modo de relação (que chamamos intencional) entre o seu eu e o mundo circundante. Esta vivência e esta relação desaparecem quando o sujeito perde a consciência.

Sob esta luz da consciência produz-se o facto do *conhecimento*, que é a *representação mental dum objecto*. Este homem que vejo, o conceito de esfera, o teorema de Pitágoras, são exemplos de factos de conhecimento. O conhecimento é um estado do sujeito cognoscente, por cuja virtude lhe é dado um objecto, com

o qual se estabelece uma relação (sujeito-objecto). Uma pedra e uma árvore que se encontrem juntas num caminho, são dois seres que se encontram numa relação de proximidade espacial, mas nenhum deles se constitui como objecto para o outro, uma vez que se não estabelece uma relação cognoscitiva. Pelo contrário, a noz que é observada pelo esquilo, presa a um ramo, constitui um objecto para este, estabelecendo-se entre eles uma relação sujeito-objecto, o vínculo do conhecimento : o objecto é assimilado pelo sujeito, nele existindo dum modo intencional.

Na relação de conhecimento o sujeito é receptivo, sendo ele — e não o objecto — quem experimenta uma alteração. Na acção, por outro lado, é o sujeito que actua sobre o objecto, modificando-o, por muito pouco que seja.

Como já vimos, o conhecimento pode ser sensível e intelectual. O primeiro dirige-se para objectos sensíveis, singulares e concretos : a realidade material acessível aos nossos sentidos. A sua captação realiza-se mediante os sentidos internos e externos que já estudámos. Segundo os escolásticos, todo o conhecimento requer, para além das faculdades de conhecimento e dum objecto cognoscível, *um meio no qual* este conhecimento se realiza. No conhecimento sensível, este *meio* é a luz física, para a vista ; o ar, para o ouvido, etc. O conhecimento intelectual ultrapassa os objectos concretos sensíveis, elevando-se até aos universais e às funções de julgar e raciocinar. O seu meio é o *entendimento agente,* espécie de luz superior que o homem possui, contràriamente àquilo que acontece com os outros animais, que, por este motivo, são incapazes de captar quaisquer ideias, por mais simples que sejam. Para além destes níveis de conhecimento, os teólogos admitem um outro cujo *meio* seria a chamada *luz de glória* (que os anjos possuem e que o bem-aventurado atinge, devido a uma elevação graciosa da sua natureza humana), pela qual podem compreender-se verdades que são mistérios para as nossas capacidades

naturais de conhecimento (objectos exclusivos da fé, através da revelação). Finalmente, no cume do conhecimento, encontra-se a luz cognoscitiva de Deus, idêntico a si mesmo *(noesis noesos)*, inatingível para qualquer outro cognoscente.

O problema crítico do conhecimento

O homem acredita espontâneamente na realidade daquilo que conhece, isto é, pensa que o seu conhecimento corresponde a uma realidade que representa e reproduz. A experiência imediata dos seus sentidos (vista, ouvido, tacto, etc.) é um testemunho irrecusável de verdade, assim como o é a coerência dos seus pensamentos quando estes assentam em fundamentos indubitáveis. A consciência espontânea do homem crê na *verdade fundamental* do conhecimento, ainda que não exclua a possibilidade *acidental* do erro.

No seu sentido primário (lógico), a verdade é, como já vimos, uma propriedade dos juízos, pela qual estes se ajustam à realidade. Este sentido de verdade é a base do aspecto mais amplo e transcendente oferecido pela verdade ontológica, que definimos como o próprio ser das coisas enquanto manifestadas a uma inteligência ou por ela rectamente cognoscíveis. À verdade no primeiro destes sentidos, opõe-se o erro (inadequação da mente com a coisa), ao passo que, à verdade ontológica opõe-se o *nada.* A vivência do conhecimento na sua pretensa captação da realidade, produz a *certeza* no espírito humano. Este é um estado da mente, pelo qual se transmite uma adesão plena a um juízo, sem medo de errar. Nem todo o conhecimento é acompanhado de certeza, pois esta requer um estado do ser no acto de conhecimento que não se dá no caso da *dúvida* e da *opinião.*

Na dúvida, o sujeito vacila entre diversos juízos, sem encontrar motivos claros que o levem a considerar um deles como verdadeiro, enquanto que na opinião, o sujeito inclina-se para um juízo tendo, todavia, o medo de errar.

O facto de alguns dos nossos conhecimentos nos transmitirem certezas, e outros dúvidas e opiniões, levanta o problema de se saber se as nossas certezas terão um verdadeiro fundamento ou se, pelo contrário, estarão radicadas na simples subjectividade. No caso de existir tal fundamento, terá muito interesse sabermos qual a sua estrutura.

Esta atitude crítica sobre o fundamento e limites da nossa certeza implica a possibilidade da verdade (essa adequação da mente à coisa), ou, pelo menos, a consciência de tal adequação. Trata-se duma atitude que contraria a crença espontânea do espírito na realidade daquilo que conhece e no valor das suas certezas naturais. Mas este facto é também uma consequência da reflexão filosófica que resulta de termos estudado a estrutura do pensamento na lógica e o conhecimento como acto na Psicologia.

Por outro lado, o problema crítico do conhecimento trata de duas objecções feitas por outros tantos sistemas filosóficos que se opuseram a essa fé espontânea na objectividade do conhecimento. Trata-se da *objecção céptica* e da *objecção idealista.*

A objecção céptica

A palavra cepticismo provém do grego *skeptomai,* que significa *analisar* ou *procurar.* O céptico submete a exame e crítica todos os motivos que podem levar ao estado de certeza, acabando por concluir que tal estado carece de fundamento real, não podendo o sujeito cognoscente estar certo de nada. O céptico

não nega a verdade no sentido de existirem juízos correspondentes à realidade, nega sim a consciência da verdade e a segurança de a possuir, que é o constituinte fundamental da certeza.

A escola céptica iniciou-se na Antiguidade grega (Pirro de Elis, séc. III a. C.), prolongando-se nos autores da Academia Média (Arcesilau, Carnéades) e da Academia Nova, já no tempo do Império Romano (Enesidemo, Sexto Empírico). Este último autor resumiu as objecções cépticas sobre a possibilidade da certeza num livro intitulado *Hipotipoteses Pirrónicas.*

Tais objecções são de diferentes géneros. Umas apoiam-se nas variações individuais das faculdades de conhecimento : aquilo que um homem vê como vermelho, outro observa como verde, etc. Outras, na frequência dos nossos erros sensíveis (ópticos, perceptivos, mnemónicos, etc.). Outras apoiam-se na existência de sonhos, cuja realidade se desvanece ao despertarmos. Se a base de todo o conhecimento está nos sentidos, e estes não são dignos de crédito, nenhuma certeza poderá ser fundamentada. Outras objecções cépticas argumentam com a radical diferença existente entre a matéria conhecida e o espírito cognoscente. Finalmente, fazem notar que o encadeamento lógico dos nossos raciocínios não é igualmente apreciado por todos os homens, existindo até alguns (os loucos) que raciocinam numa ordem lógica bastante diferente da normal.

Consequentemente, o cepticismo antigo aconselha o *sábio* a abster-se *(épokê)* de toda a afirmação judicativa, por ser vã qualquer possibilidade de certeza, atitude esta que leva a uma feliz e serena indiferença do espírito.

Descartes (século XVII) utiliza no seu *Discurso do Método* estes argumentos cépticos, na intenção de encontrar uma verdade indubitável que lhe possa servir como fundamento para um novo sistema filosófico. Segundo ele, só uma verdade

(o famoso *cogito, ergo sum*) escapa à dúvida céptica e produz no espírito uma certeza indestrutível : a existência (indubitável) do pensamento revela a própria existência ao sujeito pensante. Contudo, este reconhecimento no puro pensamento do *primum cognitum* (realidade primeira e justificável por si mesma), conduzirá posteriormente alguns autores (Berkeley, Hegel, etc.) à objecção idealista.

A objecção idealista

A filosofia moderna encerra-se no pensamento (subjectividade) como realidade primeira e indubitável, para escapar à objecção céptica, pretendendo justificar a certeza e o mundo exterior na análise do pensamento (Descartes). Contudo, há outros filósofos que negam a existência de qualquer outra realidade, para além do próprio pensamento. Segundo eles, a crença num mundo exterior ao espírito, é um pressuposto gratuito e indemonstrável, pois ninguém pode sair do seu pensamento para captar essa realidade trans-subjectiva. Tal é a teoria *idealista,* para a qual não existe mais ser do que o pensamento : *esse est percipi* (ser é ser percebido).

Berkeley, empirista inglês do séc. XVII, chegou a esta conclusão, sob a forma de um *idealismo psicológico* ou individual : só admitia como realidades comprováveis o seu pensamento e ele mesmo, enquanto sujeito pensante. Aquilo que chamamos realidade exterior é criação do próprio pensamento (tal como o sonho), único ser que pode ser conhecido e atingido. Hegel (séc. XIX) chegou à mesma conclusão sob a forma dum *idealismo lógico* ou transcendental. É o *espírito absoluto,* comum a todo o ser pensante e racional, o criador da realidade universal e da história, através da sua evolução dialéctica.

Crítica destas objecções

Santo Agostinho (séc. III) realizou uma brilhante refutação do cepticismo, doutrina que ele mesmo professou durante algum tempo. Quem sustenta que nada pode ser afirmado com certeza, faz uma afirmação em que se mostra certo de algo, isto é, da impossibilidade da certeza.

A esta primeira crítica, um céptico poderia responder que, em rigor, ele não está certo sobre nada e que a sua afirmação se limita a registar este fenómeno, nada sustentando para além dessa constância negativa sobre o facto de nada o poder induzir e levar até uma certeza. Todavia, S. Agostinho melhora o argumento : ainda que o pensar não o leve a qualquer certeza, e mesmo que o pensamento seja aberrante, não pode duvidar-se da dúvida, isto é, não pode duvidar-se do pensamento. O argumento cartesiano *(cogito, ergo sum)* deriva desta crítica feita por S. Agostinho ao cepticismo. Mas, do mesmo modo que Descartes se fecha no puro pensamento como única fonte de certeza, pretendendo deduzir o ser do pensar, assim também S. Agostinho descobre a evidência das *verdades eternas,* que se impõem à mente com a clareza objectiva duma iluminação exterior e superior ao próprio pensamento.

Por seu lado, a objecção idealista resulta duma análise psicológica insuficiente, pois não distingue no fenómeno de conhecimento o *acto* de conhecer do *conteúdo* do conhecimento. Com efeito, o acto é uma das diversas realizações dinâmicas e temporais do espírito, que se realiza segundo as leis internas que o regem. Neste sentido, o conhecer é imanente ao espírito e explica-se através dele. Por outro lado, o conteúdo não pode ser explicado sem a ajuda doutro factor exterior e determinado. O espírito, enquanto cognoscente é passivo e necessita dum *deter-*

minante cognoscitivo procedente do mundo exterior, a fim de sair da sua indeterminação, sendo capaz de agir. O conhecimento como acto imanente supõe e exige uma transcendência determinante para que o conteúdo cognoscitivo possa existir.

O filósofo alemão Francisco Brentano (1838-1917), serviu-se duma esquecida tese aristotélica para patentear a insuficiência e irrealidade do idealismo filosófico — é a teoria da *intencionalidade* do fenómeno de conhecimento. Os factos de conhecimento não se limitam a mostrar determinados aspectos qualitativos (cores, sons, etc.) ou quantitativos (tamanho, figura espacial, etc.); antes pelo contrário, uma cuidada análise dos mesmos leva-nos a descobrir neles o seu carácter intencional (de *intendere*), referencial, em virtude do qual remetem a uma realidade transcendente a eles mesmos. Interpretar o conhecimento como mero acto de conhecer e ver este último como actividade imanente do espírito, é ignorar algo que o fenómeno de conhecimento apresenta — a sua intencionalidade — como qualquer coisa de mais primário e radical que os seus diferentes aspectos expressivos de conteúdo.

O critério de verdade. A evidência objectiva

A crítica às objecções céptica e idealista aproxima-nos da solução do problema do conhecimento. Se o conhecimento implica por si mesmo uma inevitável referenciação à objectividade (intencionalidade), e se sob as dúvidas do cepticismo subsiste sempre a certeza do próprio pensar, ter-se-á de procurar o ponto no qual o pensamento atinge fundamentadamente essa *indubitável objectividade* (transcendência).

Isto conduz-nos à noção de *evidência,* correntemente estilizada na linguagem humana. Vimos que a verdade (no seu sentido primário) é uma propriedade dos juízos pela qual estes se adequam à realidade. Vimos também que a certeza é um estado do espírito, em função do qual aderimos a um juízo, sem medo de errar. Diremos agora que a *evidência* é uma espécie de *claridade* com que certos objectos se oferecem à mente, nela provocando o estado de certeza. Brentano distingue entre *juízos cegos* e *juízos evidentes.* Muitos juízos da nossa infância, conhecimentos desconexos e obscuros, distinguem-se claramente daqueles cujo objecto nos aparece claramente por se encontrar fundamentado na evidência.

Descartes e o racionalismo moderno definiram esta evidência como a *clareza e distinção* existentes no pensamento. São *claras,* aquelas ideias que nos aparecem como perfeitamente delimitadas de tudo quanto está fora delas ; são *distintas,* aquelas ideias cujas partes e elementos se diferenciam nìtidamente. Descartes obrigado, pelos princípios filosóficos de que partiu, a não sair do puro pensamento como única realidade imediata e por si mesmo justificável, não reconhece outra evidência para além da subjectiva, que é a característica de certos pensamentos na sua estrutura ideal.

Mas a evidência, como critério de verdade, exige uma fundamentação, isto é, um apoio na claridade do objecto *intencional* a que o pensamento se refere. Justamente por isto, S. Agostinho saía da verdade indubitável do próprio pensar (sua objecção ao cepticismo) mediante a descoberta racional dumas verdades objectivas e superiores (as verdades matemáticas, os primeiros princípios) que se impõem ao espírito como verdades eternas, válidas por si mesmas e de origem divina. Sem necessidade de recorrer a esta teoria agostiniana da *iluminação* superior do espírito, deve-

mos reconhecer a evidência objectiva (fundamentada) como critério último de certeza.

Existem, decerto, realidades fundamentadas na fé ou numa probabilidade razoável, mas o critério definitivo que justifica a típica certeza humana, há-de radicar nessa evidência objectiva que, por si mesma, determina um juízo fundamentado e digno de adesão.

Conhecer e ser

Podemos concluir que, dada a função receptiva do conhecimento, os sentidos modelam-se sobre os dados sensíveis e a inteligência sobre os elementos inteligíveis, de tal modo que a alma é (ou pode chegar a ser), de certo modo, todas as coisas, aproximando-se de Deus, para quem tudo *preexiste.* O conhecimento acaba por se transformar, deste modo, numa forma mais perfeita e complexa de *ser : ser outro, ao mesmo tempo que si mesmo.*

Todo o ser possui uma forma substancial própria que nele determina as suas perfeições e as suas tendências cegas e inatas. Todavia, o ser cognoscente é capaz de assimilar, por via intencional, as formas doutros seres, que nele determinam novas percepções e formas superiores de vontade. Finalmente, a capacidade de reflexão cria no entendimento a consciência da verdade do juízo (esse descansar na certeza), através da evidência objectiva. Como diz S. Tomás : *Pode (o espírito) descansar na posse certa da verdade quando, reflectindo sobre o juízo e comparando-o com o dado percebido, se dá conta que aquilo que afirma corresponde àquilo que é.* (De Veritate, 9, 1, art.° 9).

23. Noção de estética

A estética

A PALAVRA *ESTÉTICA* significa etimològicamente, ciência das sensações (αισθητική τέκνη). É neste sentido que Kant emprega o termo, ao intitular a primeira parte da sua *Crítica da Razão Pura* de « Estética Transcendental ». Contudo, a partir de Baumgarten (séc. XVIII) reduziu-se este sentido à sensação do belo, passando a aplicar-se o termo à ciência da beleza e à sua expressão através da arte.

A beleza

Alguns autores afirmam que a beleza é mais um transcendental, que se deve juntar à verdade e à bondade. Contudo, não parece que se possa atribuir beleza a todas as coisas da mesma forma que, numa certa perspectiva, se lhes atribui verdade (beleza *ontológica*).

Trata-se duma noção de difícil compreensão que tem uma estreita relação com a verdade e a bondade. Devido a esta dificuldade, costuma substituir-se a definição objectiva do belo por uma descrição dos seus efeitos subjectivos, sendo tudo aquilo que, uma vez contemplado, provoca um estado de prazer e agrado (*id cuius aprehensio placet,* em frase de S. Tomás).

Já vimos na Psicologia que o prazer resulta da satisfação das tendências, através das quais as noções de beleza e bondade se aproximam da noção de ser. Deste modo, o belo é uma espécie de bem relacionado com as faculdades cognoscitivas superiores — inteligência e sentidos superiores (a vista e o ouvido, únicas capazes de captar a beleza).

As diferentes teorias filosóficas, para explicarem a beleza e o prazer estético, oscilaram entre o subjectivismo e o objectivismo extremos. O subjectivismo procede de Kant, para quem a noção de beleza é de natureza espiritual, como resultante do exercício harmónico das diferentes faculdades sensitivas. Para outros autores, como Lipps, a noção de beleza consiste numa *autoprojecção ideal do Eu nas coisas* (« Einfühlung »). Em oposição a estas posições, a teoria dos valores *(axiologia)* de Max Scheler afirma que a beleza é uma das espécies de *valores,* que, juntamente com muitos outros (utilitários, vitais, éticos, religiosos), constituem um modo de realidade objectiva diferente do ser e, consequentemente, susceptível de ser apreendida por vias diferentes.

Segundo a filosofia escolástica, intervêm elementos objectivos e factores subjectivos, na captação do belo : *integridade* ou perfeição do objecto na unidade de sentido que constitui (ainda que seja sòmente uma parte dum objecto, por exemplo, um belo torso); *proporção* ou harmonia entre as suas partes e elementos integrantes ; *brilho* (esplendor) da forma, que transmita a sua unidade através das partes proporcionadas da matéria.

Isto leva-nos à explicação que esse sistema filosófico dá para a fruição estética e para a beleza : quando conhecemos um objecto, tendemos para uma unificação dos elementos sensíveis e inteligíveis, a fim de abstrair estes daqueles. Se o objecto oferecer desde logo essa unidade de proporção, de tal modo que o inteligível resplandeça na harmonia dos elementos sensíveis, experimentamos uma satisfação nas nossas faculdades cognoscitivas (de contemplação) que abre o caminho para o prazer estético.

Este factor objectivo conjuga-se com a inclinação natural de cada sujeito para diferentes aspectos inteligíveis, o que explica a variedade de gostos e níveis pessoais de vivência estética.

A arte

Na noção de belo é necessário distinguir, antes de mais, entre a *beleza natural,* que encontramos como qualidade inerente às coisas, e a beleza *artística,* produzida pelo homem, através do seu esforço criador, ao introduzir a perfeição da forma estética num material plástico (sensível).

Num sentido geral, o termo *arte* designa a boa maneira de realizar uma obra qualquer : *recta ratio agibilium,* recta razão (ordenação) das coisas *agíveis.* No seu sentido restrito, e naquele que é utilizado na linguagem moderna, arte é a *expressão reflexiva e intencional da beleza sob formas sensíveis.* Trata-se das *belas-artes,* que se dividem em : *plásticas* (pintura, escultura, arquitectura) e *fonéticas* (música, poesia, eloquência).

Para atingir a sua finalidade, a arte utiliza dois procedimentos : a *imitação* das formas naturais belas e a *idealização* necessária para evitar as imperfeições da realidade natural, nela

acentuando o carácter expressivo da sua forma através da eliminação, adição, combinação e transcendência. Alguém disse que a arte consiste em *eliminar aquilo que sobra.* Um bom retrato, por exemplo, elimina na imitação aspectos efémeros e circunstanciais, a fim de exaltar a fisionomia como uma síntese expressiva que representa a alma do retratado, por meio dos seus gestos e atitudes mais exclusivamente pessoais. *Ars homo additus natural,* dizia Bacon.

24. A causa primeira

Demonstrabilidade da existência de Deus

As causas eficientes que agem na natureza duma forma real e efectiva dependem, contudo, de outra causa para serem e agirem. Assim, por exemplo, o crescimento das colheitas depende (em parte) das chuvas caídas sobre os campos ; estas, da formação das nuvens ; estas, da condensação do vapor de água que procede da evaporação dos mares, etc. Isto revela-nos que todas as causas que actuam no mundo têm o carácter de *causas segundas,* isto é, de causas causadas, e que todas as coisas que criam são contingentes (ou não têm em si mesmas a causa do seu ser).

É preciso então procurar uma Causa Primeira, causa de si mesma, que explique o ser de tudo quanto existe e a actuação de todas as causas segundas que em sucessão ou simultaneidade actuam no mundo.

Se aquilo que conhecemos são as coisas finitas e se estas não têm em si mesmas a sua causa (razão de ser), será neces-

sário que exista uma causa ou razão suprema. Se esta causa fosse incognoscível ou se não existisse, ter-se-ia de declarar como malograda a empresa humana de saber e a Filosofia como ciência das últimas causas.

Agnosticismo. Ontologismo. Fideísmo

A busca de uma Causa Primeira que explique o ser e o agir contingentes de todas as coisas deste mundo, é precisamente a procura de Deus, posto que por Deus entendemos aquele ser que é causa de si mesmo e primeira origem de tudo quanto existe.

Sobre o problema da existência de Deus, houve distintas posições entre os filósofos, ao longo dos tempos.

a) Alguns — muito poucos na história do pensamento — *negam* a possibilidade da sua existência. São os chamados *ateus*. Talvez os mais característicos da história sejam os modernos marxistas. Uma forma especial de ateísmo é o *panteísmo*, que identifica Deus com o conjunto do Universo, negando-lhe carácter pessoal e distinto do mundo. Tal é o caso de Espinosa (séc. XVII) que já conhecemos, e dos antigos estóicos.

b) Outros autores declaram que Deus é *incognoscível*, quer dizer, que nada podemos saber da sua existência. Estes são os *agnósticos*, que não negam a existência de Deus, mas sòmente o facto de que possamos chegar ao seu conhecimento. Entre eles, podemos citar o caso de Kant e dos antigos epicuristas.

c) Um terceiro grupo de pensadores — o mais extenso — afirma que Deus existe e que, de algum modo, podemos conhecê-lo. Mas entre eles há também diferentes posições :

1.ª — Alguns sustentam que Deus se conhece de um modo directo e imediato : Deus torna-se presente à nossa experiência.

Estes são os *ontologistas* (Malebranche, Gioberti, Rosmini, entre outros). Para eles, não é necessário uma demonstração racional da existência de Deus, pois basta uma apresentação daquilo que é por si mesmo evidente.

2.ª — Outros, os *fideístas*, acreditam que se pode chegar a Deus através da fé, mas não pela razão. A fé será um modo de saber, sem ser baseado na razão e completamente alheio a ela. Deve citar-se entre estes Daniel Huet (século XVII) e a corrente filosófica chamada *modernismo* (século XIX).

3.ª — Outros, finalmente, afirmam que Deus não é evidente (nesta vida), mas também não é inatingível à razão. Contudo, a existência de Deus é *demonstrável* racionalmente. Tal é a posição ortodoxa católica. Se Deus fosse evidente, a fé careceria de todo o mérito moral ; se fosse inatingível para a razão, a teologia não poderia apoiar-se nela, nem esta nos conduziria à verdadeira causa das coisas.

Demonstração da existência de Deus

Dois tipos de argumentos foram propostos para demonstrar a existência de Deus : o chamado argumento *a priori* (ontológico) e as provas *a posteriori*. (*A priori* e *a posteriori* quer dizer *antes* ou *depois* da experiência real das coisas). O primeiro, como veremos, pretende demonstrar a existência de Deus, nada mais fazendo do que analisar a sua ideia, independentemente de toda a experiência, da mesma forma que posso demonstrar que os ângulos de um triângulo são iguais a dois rectos, sòmente através da análise da noção de triângulo. Os segundos chegam a Deus, partindo da experiência das coisas reais, que exigem a existência de uma Causa.

Crítica do argumento ontológico

O argumento mais audaz e de maiores pretensões demonstrativas que se concebeu, foi o chamado *ontológico,* proposto no século XI por S. Anselmo de Cantuária. Pretende demonstrar a existência de Deus, baseando-se numa simples análise da Sua ideia.

Resumidamente, o argumento é o seguinte :

Possuímos a ideia de um ser que reúne em si todas as perfeições, um ser para além do qual se não pode imaginar qualquer outro. Esta ideia tem-na todo o homem ; não é contraditória (como seria *círculo quadrado,* por exemplo), porque até o *insensato* que afirma *Deus não existe,* entende o que quero dizer quando digo *Deus ;* ele nega-o, *não no seu espírito, mas no seu coração.* Uma coisa é existir no espírito e outra existir na realidade ; mas aquele ser que exista na mente e na realidade será maior, mais perfeito, que outro que existisse sòmente no espírito. Logo, se possuo a ideia de um ser perfeito, maior que o qual não pode existir outro, esse ser tem de existir, sob pena de ser um conceito contraditório ; se esse ser mais perfeito não existisse, seria e deixaria de ser simultâneamente o mais perfeito, o que encerra uma contradição.

Este argumento impressiona pelo rigor *quase* matemático com que se pretende demonstrar a existência de Deus, deduzindo-a da sua essência. Contudo, não lhe faltaram opositores na sua própria época, e até posteriormente outros filósofos (entre eles S. Tomás), recusaram-no por não ser concludente. O seu defeito situa-se no facto de considerar a existência como uma perfeição da essência, quando efectivamente ela é algo de radicalmente distinto, que não se pode deduzir dela. A essência de um ser é a mesma, quer ela exista, quer ele seja meramente possível ou imaginário. O fundo metafísico que leva Santo Anselmo a admitir este argumento é a sua crença nas ideias como anteriores e superiores às próprias coisas ; isto é, que a realidade se rege pela ideia, e não a ideia pela realidade.

O monge Gaunilo, contemporâneo de Santo Anselmo, objectou já ao argumento ontológico ; segundo ele, só se demonstra a ideia de Deus e não o próprio Deus. S. Tomás, por seu lado, assinalou em tal argumento uma transposição ilícita da suposição ideal à suposição real do termo *Deus.* Na Idade Moderna, Descartes, devido ao seu racionalismo estrito, enuncia um argumento para demonstrar a existência de Deus, muito semelhante ao de Santo Anselmo. Kant, mais tarde, fez notar o facto de que *dez moedas reais não são mais que dez moedas imaginárias ;* isto é, não têm mais nem menos perfeições, mais nem menos centavos. Simplesmente, as moedas reais estão colocadas na experiência e as imaginárias não ! A existência não é uma perfeição a mais da essência, mas sim algo de distinto.

Em resumo, o argumento ontológico é rebatido por quase todos os filósofos, devido ao facto de nós não adquirirmos as ideias por contemplação ou iluminação directa, mas sim através da experiência e mediante um processo de abstracção. Não podemos, portanto, deduzir a existência da essência, pois é a essência que é obtida a partir da existência.

As *cinco vias* tomistas

Se o argumento *a priori* para demonstrar a existência de Deus não resulta como concludente, devido ao facto do nosso conhecimento partir sempre das coisas sensíveis existentes, teremos de tomar atenção às provas chamadas *a posteriori,* que par-

tem daquilo que existe (da experiência) e através da sua análise concluem pela necessidade da existência de Deus.

S. Tomás de Aquino reduziu a cinco os argumentos *a posteriori* para provar a existência de Deus. A partir de então, estes argumentos conhecem-se pelo nome de *as cinco vias.*

Cada um dos argumentos consta de três premissas distintas e de uma conclusão.

Todos eles partem da *consideração das coisas criadas existentes* (por isso são vias *a posteriori*). Mas, nas coisas criadas ou seja, no mundo — podem-se considerar diferentes aspectos, cada um dos quais serve de base para uma diferente via :

Primeiro argumento, ou prova do movimento :

a) É patente (*patet,* diz S. Tomás) que as coisas que nos *rodeiam* se movem e modificam. Ao falar de movimento em filosofia, não se trata só do *movimento local* ou modificação de lugar no espaço, mas também da modificação *quantitativa* (aumento ou diminuição), da modificação *qualitativa* (variação nos outros acidentes de um ser, cuja substância permanece) e da modificação *substancial* (da qual brota uma nova substância de uma matéria preexistente).

b) Mas tudo o que se move, é movido por outra coisa ; isto é, nada comunica o movimento a si mesmo, pelo menos de um modo radical e absoluto. Se dissermos que mover-se é passar de potência a acto, isto é, adquirir um modo de ser que não se tinha ainda, resultará como evidente o facto de que nada pode realizar-se a si mesmo, posto que nada pode dar aquilo que não tem. Pensar uma coisa diferente, seria negar o princípio de razão suficiente e o de identidade.

c) Não é legítimo, por outro lado, supor uma série ou cadeia infinita de motores sucessivos. Isso implicaria a não existência

de um primeiro motor e, consequentemente, a de um segundo motor, a de um terceiro..., e a deste que estamos vendo aqui a mover-se. Uma série infinita de seres móveis que se movam devido a outro igualmente movido é tão inexplicável com um móvel só.

d) Logo, há-de chegar-se a um Primeiro Motor Imóvel, origem última de todo o movimento, acto puro, que é aquilo a que chamamos Deus.

Segundo argumento, ou prova da causalidade :

a) É patente na experiência que nos rodeia uma ordem de *causas eficientes,* da qual resulta que uns seres são causas (quer dizer, influem com a sua acção na produção) de outros.

b) Mas toda a causa é, por sua vez, causada, posto que não é causa de si e depende no seu ser e existir de outra causa superior.

c) Não se pode também remontar a uma cadeia infinita de causas, porque, não havendo uma causa primeira, também não haveria uma causa segunda..., nem esta que vemos aqui a exercer a sua influência causal.

d) Logo, é necessário admitir uma Causa Primeira, causa de si e causa incausada, à qual chamamos Deus.

Terceiro argumento, ou prova da contingência :

a) Todos os seres que nos rodeiam, apresentam-se-nos como *contingentes ;* isto é, com uma essência à qual não repugna o não existir, pois vemos como se produzem e corrompem, como nascem e morrem. Contingente é aquilo que existe, mas poderia não existir ; aquilo que não se explica por si. O ser contingente existe, tem *existência ;* tem também *essência,* pois diferencia-se dos demais seres. Mas não existe em virtude da sua essência ; a esta, é indiferente existir ou não — a sua essência não exige necessàriamente a existência.

b) Mas os seres contingentes, que não encontram em si a razão da sua existência, devem encontrá-la noutro ser diferente deles mesmos.

c) E não se deve supor uma série infinita de seres contingentes, razão de ser uns dos outros. Pois tal série seria tão contingente como cada um dos seus seres e careceria também de fundamentação.

d) Logo, é preciso admitir um Ser Necessário, que exista por si, para explicar a existência de cada ser contingente e da totalidade desses seres.

Quarto argumento, ou prova dos diferentes graus de perfeição :

a) É manifesto que os seres que nos rodeiam, patenteiam perfeições concretas em maior ou menor grau. Uns possuem mais bondade, beleza, inteligência, etc., que outros.

b) Mas os graus de perfeição não se concebem nem explicam senão por referência a uma perfeição absoluta no seu género, isto é, à Bondade, Beleza e Inteligência absolutas, das quais participam aquelas perfeições parciais e relativas.

c) Tais perfeições num grau infinito incluem-se e identificam-se com um Ser Supremo infinitamente perfeito.

d) Logo, deve existir esse Ser sumamente perfeito e infinito, ao qual chamamos Deus.

Quinto argumento, ou prova das causas finais :

a) Outro aspecto que nos oferece a realidade das coisas naturais, é a de um conjunto ordenado de seres que tendem uns para os outros, segundo um princípio de finalidade e harmonia.

b) Mas toda a tendência ordenada requer um fim (causa final) para o qual se dirija e ordene.

c) Não se pode também ir até ao infinito na cadeia dos fins, posto que, se não houvesse um fim supremo, não existiriam fins médios nem este que vemos aqui exercer a sua finalidade.

d) Logo, há-de existir um Fim Supremo, razão e origem de todas as ordens e tendências, ao qual chamamos Deus.

A quarta via, referente aos graus de perfeição, responde a uma inspiração agostiniana e platónica que não está nunca ausente do pensamento tomista, embora nele predomine a concepção aristotélica. Nela, as perfeições do mundo aparecem como uma longínqua participação da Perfeição divina, que nos permitem elevar-nos, através de vestígios e de imagens, à contemplação de Deus.

A quinta via, ainda que não possua uma certeza absoluta (metafísica) na sua premissa maior, é talvez aquela que mais imediatamente convence o senso comum humano. Não pode negar-se que o mundo em que vivemos, no que diz respeito à disposição dos seus elementos e das suas forças, é uma das inumeráveis combinações possíveis, dentro de uma simples probabilidade combinatória. Mas se recusássemos como irreal a hipótese de que qualquer dos objectos manufacturados que nos rodeiam se tivesse formado de um modo fortuito, resultaria infinitamente mais inconcebível a génese não teleológica (ou finalista) de um universo como o nosso, cuja harmonia e ordenação flexível, está patente desde o mais pequeno ao mais amplo dos seus elementos.

Prova da contingência. Seu valor especial

Das cinco vias ou provas tomistas, a terceira tem um valor especial, porque parte do reconhecimento das coisas deste mundo — e de nós, entre elas — como contingentes, quer dizer, como indiferentes para existir ou não existir, necessitando consequentemente de uma causa necessária. E leva-nos à noção de Deus como distinto do mundo e ser por si mesmo *(a se)*, o que coincide com a definição que Deus deu de si mesmo a Moisés : *Eu sou aquele que sou* (aquele que é *por si mesmo*, contràriamente aos outros seres, que são *por outro*).

25. Natureza e atributos de Deus

Conhecimento analógico de Deus

Através das « cinco vias » tomistas (demonstração *a posteriori*) chegámos à existência de um Ser criador de tudo quanto existe — Deus — o qual as mesmas vias caracterizaram como Primeiro Motor. Causa Primeira, Ser Necessário, Ser Perfeito e Fim Último. Dado que essas características nos apresentam sòmente aspectos da sua relação com o mundo criado, é legítimo que perguntemos agora : Como será Deus em si mesmo e qual a sua natureza ?

Houve autores, como sabemos, que negaram a possibilidade de qualquer conhecimento sobre Deus, inclusivamente sobre a sua existência : foram os *agnósticos*. Outros opinam que de Deus só podemos saber que é, que existe, mas nada sobre a sua essência ou natureza, porque esta se encontra acima de todos os nossos conceitos e o nosso entendimento não pode atingir qualquer noção sobre o ser de Deus. Tal foi a opinião de Plotino (século II), que via em Deus a suprema e incognoscível Uni-

dade. Para outros, finalmente, o saber sobre Deus é possível através da fé *(fideístas)* ou através do sentimento *(modernismo)*, mas não pela razão.

Contudo, na medida em que os nossos conceitos sobre o ser são analógicos, podemos estabelecer propriedades que, encontradas nos seres finitos com carácter de perfeição positiva, hão-de encontrar-se também na sua causa, ainda que dum modo especial. A partir do conhecimento dos seres finitos, poderemos elevar-nos ao conhecimento dos atributos de Deus, por três métodos distintos :

A) *O método da negação (via negativa) :* através dele, negamos de Deus tudo o que signifique imperfeição nos seres deste mundo. Por exempo, a materialidade, ou a memória, que implica um ser sucessivo.

B) *O método ou via de atribuição:* nele aplicamos a Deus, as perfeições reais que encontramos nos seres criados (a vida, a bondade, o poder...).

C) *O método de sublimação (via de eminência):* através dele, elevamos a um grau infinito essas mesmas perfeições que a Ele atribuímos.

Contudo, a noção de Deus que obtemos através destes métodos, será sempre meramente analógica e imprópria. À nossa razão parece-lhe, por exemplo, que a misericórdia infinita e a infinita justiça se excluem mùtuamente ; isto é, que não podem dar-se num mesmo sujeito. Todavia, em Deus não só hão-de ser compatíveis, mas também devem coincidir até se fundirem numa única realidade, já que Deus é simples, não admitindo composição no seu ser.

Deve então procurar encontrar-se um fundamento para essas diversas perfeições, mediante as quais a nossa mente se aproxima do ser de Deus, isto é, alguma que seja como que a origem e

causa das demais, aquilo que em filosofia se chama o *constitutivo formal* ou essência metafísica.

Existem diferentes teorias entre os teólogos sobre este problema do constitutivo formal de Deus. Segundo uma delas, este constitutivo radica-se na *infinitude ;* para outra na *auto-suficiência* e para uma terceira consiste no *entender subsistente.*

A primeira teoria foi principalmente defendida por *Duns Escoto* (1270-1308), figura máxima da escola franciscana. Segundo ele, a *infinitude radical* é a condição prévia de qualquer outro atributo que possa convir a Deus, pois sòmente em grau infinito pode ser atribuída qualquer perfeição a Deus. Este possui todos os atributos em grau infinito, precisamente porque é radicalmente infinito.

Contudo, pode objectar-se a Escoto que a infinidade não é um conceito radical nem algo de substantivo, pois remete para um sujeito prévio. Primeiro, concebemos um ser ; só depois o determinamos como finito ou infinito. O motivo de um ser se apresentar como finito (ou infinito) não reside na finitude ou na infinitude mesma, mas sim em qualquer razão metafísica que o determine.

A segunda teoria sustenta que a essência de Deus reside na sua *auto-suficiência,* isto é, no facto de ser um *ser por si mesmo (a se),* contràriamente ao ser das demais coisas, que é *por outro (ab alida),* devido precisamente ao facto de Deus lhes fornecer o ser e de o sustentar e garantir a cada instante. Enquanto que a existências dos seres criados se deve ao facto de uma causa distinta deles mesmos lhes transmitir o ser relativamente a uma essência concreta (de tal forma que os seres finitos não têm o ser *por si,* mas sim por participação), a existência de Deus é devida a si mesma, não dependendo de outro ser. Por isso, a melhor definição de Deus é, como já dissemos, a que aparece no Génesis : *Eu sou aquele que sou* (aquele que é por si mesmo e

não por outrem). Esta doutrina da *auto-suficiência* como constitutivo formal de Deus, encontra-se em S. Tomás de Aquino.

A terceira teoria sustenta que a essência de Deus reside no *entender subsistente.* O entendimento é uma actividade que resulta da plenitude do ser em acto : à medida que um ser possui maior perfeição, mais se aproxima do entendimento. Por isso a matéria não pode entender, pois é pura potencialidade, menor plenitude de ser. Ora bem, na medida em que todos os seres finitos têm no seu ser uma parte de potencialidade, o seu entendimento é imperfeito e supõe sempre uma distinção entre o sujeito que entende e a operação de entender, assim como entre esta e o objecto entendido. Mas em Deus, que é acto puro, sem mancha de potência, o entendimento será também absoluto e pleno, sem estas distinções. Por isso diz-se que Deus é o *entender subsistente* (*noesis noesos,* na opinião de Aristóteles) ; isto é, um entender que não se apoia nem num sujeito, nem num objecto diferente, pois subsiste por si mesmo, numa realidade pura e perfeita.

Os atributos divinos

As perfeições ou atributos divinos costumam dividir-se em dois grupos :

a) Atributos *entitativos* — aqueles que se referem a Deus enquanto considerado como essência ou ser em si mesmo.

b) Atributos *operativos* — aqueles que se referem a Deus enquanto considerado como princípio de actividade, isto é, como *natureza.*

Na realidade, a distinção entre a essência e a natureza divina é sòmente uma distinção de razão, pois não é legítimo estabelecer em Deus tal diferença. Dada a sua simplicidade, a essência

e a natureza, o ser e a actividade de Deus, são a sua própria realidade. Mas, nos seres finitos que nós conhecemos há uma certa distinção, e é sobre ela que nos apoiamos para organizar e classificar o nosso conhecimento dos atributos divinos.

Entre os atributos *entitativos* temos : a *simplicidade,* a *infinitude,* a *unicidade,* a *imutabilidade* e a *eternidade.*

Os atributos operativos dividem-se em dois grupos, conforme as operações sejam imanentes ao próprio Deus (operações *ad intra*) ou afectem um termo exterior (operações *ad extra*). Entre as primeiras, estão a *ciência* e *vontade divinas ;* entre as segundas, a *criação,* a *conservação* e a *providência* do mundo, manifestações da *potência* ou poder divino.

Simplicidade, infinitude, unicidade, imutabilidade e eternidade de Deus

1.º — A *simplicidade :* Deus é simples, porque não tem composição, nem de partes extensas (próprias do ser material), nem da dualidade essência-existência (já que o seu ser — ou essência — é precisamente existir). Também não é mistura de potência e acto (pois é acto puro, sem mistura de potência ou capacidade de ser) ou de substância e acidente (pois é plenitude de ser, à qual nada se pode juntar de distinto do seu próprio ser).

2.º — A *infinitude :* Deus não pode ter limites ou *fins* (finitude), isto é, deve ser infinito. A limitação, nos seres criados, deriva da sua essência, que os constitui como um tipo determinado de ser e é raiz das suas possibilidades e tendências, exclusivas desse tipo de ser. Uma segunda limitação deriva — nos seres materiais — da matéria em que se realiza, que o concretiza ou individualiza. Em Deus não existe qualquer destas limitações, pois

não possui matéria e a sua essência é o próprio existir pleno, sem ser condicionado a quaisquer determinações essencias. A infinidade de Deus não se vê contrariada pela existência dum mundo de seres distintos dele (as criaturas), já que estas, criadas por Ele (a partir do nada), dependem no seu ser e comportamento desse mesmo Deus.

3.º — A *unidade:* por ser simples, Deus deve ser uno. Se houvesse vários deuses, teriam de se distinguir de qualquer modo; logo, algum deles, deveria ter qualquer coisa que a outro faltaria, o que é incompatível com a infinitude divina.

4.º — A *imutabilidade:* por ser simples, Deus há-de ser imóvel e imutável. Por não necessitar de potência, não se pode mover, pois o movimento é a passagem da potência ao acto. O movimento implica imperfeição, necessidade de alguma coisa.

5.º — A *eternidade:* Deus é eterno. A eternidade não é sòmente uma duração sem princípio nem fim; é também uma duração na qual não existem momentos que se sucedem e passam, sendo uma pura compenetração em que todo o ser é dado e vivido duma só vez. Boécio (480-524), definiu a eternidade como *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.*

26. Deus e o mundo

Deus e o mundo

Concebemos Deus como supremamente *activo,* pois pelo método de atribuição e eminência consideramos a actividade vital como uma perfeição positiva dos seres que a possuem sobre os que dela carecem. A vida de Deus não é, todavia, a passagem da potência a acto (movimento) das criaturas vivas, mas sim uma actividade espontânea e imanente que se confunde com a essência divina. As operações vitais de Deus são as dos seres espirituais: entendimento (ciência) e vontade.

Quando consideramos Deus como actividade pura (potência activa), Ele mostra-se-nos como *omnipotente,* pois tudo o que não for contraditório está sujeito ao seu poder.

A potência divina, no que diz respeito ao mundo, apresenta-se segundo três aspectos principais:

a) Como *criadora,* enquanto é a causa total do mundo, que produziu a partir do nada.

b) Como *conservadora,* porque mantém na existência o mundo que criou.

c) Como *providencial,* porque Deus não só transmite às causas do mundo a energia necessária para que actuem, mas também ordena todos os seres, entre os quais a vida do homem — dentro de um plano (fim geral).

Noção de criação

As provas *a posteriori* da existência divina, apresentaram-nos Deus como Causa Primeira, Primeiro Motor, etc., dos seres da nossa experiência. O mundo não existe por si (é contingente), nem poderia ter brotado da substância divina (panteísmo imanentista), porque tal hipótese contraria a simplicidade do ser de Deus, e em tal caso, as coisas deste mundo teriam os atributos da divindade. O mundo, consequentemente, teve de ser *criado* por Deus, por ele produzido a partir *do nada (ex nihilo),* sem qualquer matéria preexistente.

A *criação* é um modo de causalidade, radical e absoluto, exclusivo de Deus.

Enquanto que as causas eficientes dão existência a um ser que preexistia *em potência* num sujeito anterior — por isso a função da causa eficiente consiste em fazer com que aquilo que estava em potência, passe a acto —, a causa eficiente criadora confere existência a um ser que não preexistia potencialmente em qualquer espécie de sujeito.

Conservação do mundo

Entendemos por *conservação* a influência constante de Deus sobre as coisas criadas, por cuja virtude estas continuam a existir. Poder-se-ia pensar que a permanência dos seres depende do acto

inicial da sua criação, através do qual Deus lhes transmitiu a existência. Mas para isso seria necessário que os seres criados tivessem assumido a existência como sua própria essência (por si), o que os igualaria a Deus. Se os seres criados são radicalmente contingentes, isto é, se o seu existir é sempre exterior à sua essência (áquilo que são) e recebido a partir de Outro, ser-lhes-á necessária uma constante comunicação do ser que possuem, por parte de Aquele que lho conferiu. A falta duma acção conservadora por parte de Deus, implicaria a aniquilação da criação ; quer dizer, o seu retorno ao nada, do qual a acção criadora a tirou. Por isso se diz que a conservação é *uma criação continuada.*

A providência divina

A *providência* é a acção divina, através da qual Deus determina que os seres deste mundo actuem dentro da lei geral que preside ao Cosmos (Universo ordenado). A providência não é a mesma coisa que a Lei divina. A Lei expressa a ordenação geral do Cosmos ; a providência é o acto que determina o cumprimento dessa Lei.

A providência, como acto da vontade e amor divinos, é eterna como o próprio Deus, mas a sua realização adapta-se à temporalidade (ser sucessivo) das criaturas. A providência explica a possibilidade do *milagre,* que é uma suspensão das leis naturais que regem o Universo, excepção acessível para o poder divino (não contraditória) e ordenada ao governo do mundo.

Desta providência, mediante a qual Deus governa o mundo, destaca-se a providência especial com que Deus ordena a vida dos homens. Através dela, sem forçar a sua liberdade ou arbítrio, dispõe as circunstâncias do modo mais favorável para o cumpri-

mento do seu destino e para a sua salvação. Séneca, na antiguidade romana, apesar de não ser cristão, admitiu já esta espécie de tutela pessoal de Deus sobre a vida de cada homem.

O problema do mal no mundo

A providência (governo) de Deus sobre o mundo e as suas criaturas levanta o problema teológico da existência do mal no mundo.

Se Deus determinou, desde sempre, uma ordem do Universo, como se poderá compatibilizar a existência do mal com a sua sabedoria e bondade infinitas ? Como permite Deus o mal, sendo providente?

Para este problema de difícil resolução para a mente humana, deram os teólogos e filósofos diversas soluções :

A primeira *supõe que o mal existe sòmente na mínima proporção indispensável para que possa ressaltar a máxima quantidade possível de bem.* Para esta teoria, o mal seria como que o fundo obscuro dum quadro, necessário para que nele se possam apreciar a luz e as cores. Esta teoria foi proposta por Leibniz, sob o nome de *optimismo universal.* Segundo ela, este mundo será o *melhor dos mundos possíveis,* e por isso foi eleito por Deus na sua previsão. O mal, como condição do bem, só aparentemente poderá ser considerado como verdadeiro mal.

Uma segunda solução, consiste em admitir a *existência do mal como realidade positiva e referir a sua origem, não a Deus, mas sim a um princípio maligno em luta com Deus.* É doutrina de certas religiões orientais (Zoroastro) e do *maniqueísmo.* Esta posição é absurda, porque atenta contra a omnipotência divina, não se conciliando com a infinitude e unicidade de Deus.

Uma terceira solução admitiria *a realidade do mal, não como entidade positiva, mas sim como entidade privativa.* Segundo esta solução, o mal existe ; não é sòmente um simples elemento do bem total. No entanto, não existe dum modo positivo, mas sim dum modo privativo : como privação da perfeição devida a um ser. Consequentemente, Deus não é a causa do mal, pois Deus é causa daquilo que é, não daquilo que não é. Todavia, o mal é eficaz, não por si mesmo, mas sim através do ser de que é como parasita. Por conseguinte, na medida em que o ser afectado de privações seja mais poderoso, tanto mais temível será o mal. Daqui deriva o facto de mal moral ser uma mutilação de consequências muito mais temíveis que as do mal físico. Se a providência, contudo, permite estas *privações* é para as ordenar em função dum bem superior ; para exemplo, o pecado é permitido em função da liberdade do homem e das suas possibilidades de salvação livre.

Ética

27. A Ética

Noção etimológica de ética

A PALAVRA ÉTICA deriva do termo grego *ethos,* que significa :

a) *Carácter,* modo de reagir, conjunto de sentimentos, ideias e crenças que determinam um homem, isto é, a sua atitude perante a vida. Assim, dizia-se que os heróis e personagens da tragédia antiga tinham um *ethos,* isto é, um princípio directivo dos seus actos que a estes transmitia um sentido profundamente pessoal.

b) *Costume.* Este segundo sentido pode considerar-se como derivado do anterior. Com efeito, em toda sociedade humana impera um conjunto de crenças, ideias e sentimentos, um *ethos* (carácter geral), que inspira a forma mais comum de comportamento dentro dessa sociedade. Este modo habitual e geral da actuação dos homens duma sociedade, chama-se *costume.* O costume na sociedade é como o hábito no indivíduo, algo que se faz fàcilmente e quase inconscientemente, através da repetição dos actos.

O costume designa-se por *mos* em latim ; daqui deriva o nome de *moral,* com o qual também se designa esta ciência filosófica. Os costumes — os sãos e antigos costumes, por cuja conservação se preocuparam os antigos — eram e são considerados como norma visível de conduta, da boa e recta actuação.

A ética (ou moral) não é, contudo, um simples estudo descritivo dos costumes vigentes na sociedade, estuda também os bons costumes naquilo que têm de bom e recto, ou, mais exactamente, daquilo que os faz ser bons, que é o mesmo que faz boas as acções e atitudes dos homens individualmente considerados.

A ética como ciência da moralidade dos actos humanos

O homem, como já dissemos, não se limita a *conhecer* através dos sentidos e razão, pois, para além disso, *reage* sobre o conhecido e *actua* sobre o mundo que o rodeia. Do mesmo modo que os pensamentos, para serem correctos se devem orientar por umas normas estudadas na lógica e para serem verdadeiros devem reflectir a realidade conhecida, assim também os actos humanos, para serem rectos (morais) devem obedecer a uma norma (lei) que rege a vida do homem e dirigirem-se ao bem, isto é, àquilo que pode e deve ser rectamente desejado pela vontade. A ética ou moral será aquela parte da filosofia (filosofia prática) que estuda *o comportamento humano quanto às normas e fins que determinam a sua rectidão.*

O objecto duma ciência é algo que pode ser estudado ao mesmo tempo por outras ciências. Essa realidade tratada por uma ciência, chama-se o seu *objecto material ;* mas cada ciência estuda o seu objecto a partir da sua perspectiva (ponto de vista), na qual consiste o seu *objecto formal.* A ética tem como objecto

material os actos humanos (e os costumes, que deles derivam), e como objecto formal, a *moralidade* desses actos, isto é, a sua adequação ou inadequação à norma moral.

Contudo, a ética não é uma ciência puramente dedutiva que, a partir da ideia de bem, pode extrair todas as normas morais. Deve partir, certamente, de princípios gerais, mas deve também ter em conta a natureza do sujeito humano que actua, o seu modo de comportamento e as condições dos seus actos. Daqui derivam as suas relações com outras ciências filosóficas, especialmente com a metafísica e a psicologia.

Relações com a metafísica

A ética, por estudar a adequação ou inadequação dos actos humanos à sua norma de legitimidade (a sua moralidade), não pode deixar de fundamentar-se nos princípios da metafísica, que é a ciência do ser e das suas relações gerais. Se a conduta que se ajusta à lei moral é aquela que conduz o homem para o seu *fim* ou para o seu *bem,* o seu conhecimento exigirá que se possua prèviamente uma doutrina acerca do fim ou do bem do homem e da sua conexão dentro do mundo, doutrina que nos é fornecida precisamente pela metafísica.

Rigorosamente, a ética é uma parte (ou aplicação) da metafísica, porque esta estuda o *ser,* as diferentes classes de seres e as suas relações mútuas. A noção de *bem* utilizada pela ética, apoia-se no conceito de *ser* que é objecto da metafísica. *O bem é o próprio ser, enquanto capaz de aperfeiçoamento de outro ser, tornando-se para ele apetecível e desejável.* Dentre os seres, sòmente Deus, que é plenitude e acto puro, não tem tendência e movimento : nada pode aperfeiçoá-lo, pois Ele é a perfeição absoluta. Mas os demais seres, que têm em si uma mistura de acto e

potência — de ser e não-ser —, tendem naturalmente para a sua própria plenitude através dos seres que os aperfeiçoam e que são o *seu bem*. Os seres, dentro da ordem do Universo, estão relacionados uns com os outros de tal forma que se aperfeiçoam e completam mùtuamente. Em rigor, todas as coisas, quanto ao ser que têm, podem aperfeiçoar outro ser, tornando-se para ele desejáveis. Daqui deriva o facto de a noção de *bem* ser tão extensa e universal como a de *ser* (todo o ser é bom, isto é, desejável). Deste modo, o bem é o próprio ser, em relação a algo ou alguém que o deseja e ao qual aperfeiçoe.

Mas os seres da Natureza tendem para o seu próprio bem, de maneiras muito diferentes. Os seres da Natureza não viva, tendem de um modo cego, inconsciente, em virtude de tendências naturais impressas no seu ser (a queda dos graves, as afinidades químicas dos corpos, etc.). Os seres vivos dotados de conhecimento (animais) tendem para aquilo que os aperfeiçoa de um modo consciente, mas não reflexivo; quer dizer, conhecem aquilo que os aperfeiçoa e sentem-se atraídos, mas desconhecem as razões do apetite, isto é, o *porquê* daquilo que desejam. O ser racional (homem), tende de um modo consciente e reflexivo (racional); conhece não só a coisa apetecida, mas também as razões pelas quais a coisa é desejável. Esta forma de tender racional (reflexiva) radica, como vimos, na liberdade ou livre arbítrio do homem: dado que as coisas que rodeiam o homem são, como todas as criaturas, uma mistura de ser e não-ser (são imperfeitas), a razão humana capta os motivos do desejo, e assim a vontade não se encontra necessàriamente inclinada para um determinado objecto.

A ética estudará o modo como a criatura racional e livre pode e deve utilizar o movimento impresso no seu ser, dirigido para a sua plenitude, dentro duma realização livre. Daqui deduz-se que a ética ou moral não pode separar-se da metafísica, sendo

até a sua cúpula, pois analisa o modo de tender e aperfeiçoar-se da criatura mais consciente perfeita deste mundo, que é a criatura racional.

Segundo S. Tomás, a Sagrada Teologia trata de Deus, do movimento das criaturas para Ele, que é o seu bem último, e de Cristo, que é o mediador nesta ascensão ou caminho de perfeição.

Alguns moralistas pretendem que a ética se pode desenvolver, sem necessidade da metafísica. A ética seria, segundo esta opinião, independente da metafísica e até anterior a esta. Assim: *a*) *O positivismo moral*, para o qual a ética seria uma simples descrição dos costumes morais dos diferentes povos. Todavia, isto não constitui uma moral, mas sim um capítulo da etnografia. *b*) O *intuicionismo ético*, segundo o qual, o conhecimento moral é independente do prévio saber racional sobre o ser, adquirindo-se através dum acesso próprio e directo (não racional) — uma *intuição moral* — que não precisa, por isso mesmo, de se apoiar ou relacionar com a metafísica. Esta corrente é característica da escola *axiológica* ou teoria dos valores (Max Scheler), para a qual o valor moral se adquire por uma intuição ou *estimação* emocional, alheia ao conhecimento racional do ser.

Relações com a psicologia

A ética e a psicologia têm parcialmente um mesmo objecto material, pois tratam de uma mesma realidade, que é a dos actos humanos. Dizemos, contudo, que o seu objecto material coincide só parcialmente porque a psicologia trata também de actos do homem (e do animal) que não podem ser objecto de considerações morais, por não serem actos realizados com razão e liberdade.

Mas se ética e psicologia coincidem num mesmo objecto material (os actos racionais e livres), diferenciam-se pelo seu

objecto formal (perspectiva segundo a qual cada uma as considera). A psicologia estuda esses actos psíquicos na sua realidade natural, isto é, na sua génese, desenvolvimento e relações, ao passo que a ética considera-os na sua relação com o bem ou norma da sua rectidão.

A bondade ou maldade dum acto — a sua moralidade — não é algo de independente da sua realidade psicológica, mas sim uma qualidade desse mesmo acto. Mas é legítima uma consideração psicológica que prescinda do aspecto moral ou ordenação do acto para o seu verdadeiro fim, da mesma forma que é legítima uma consideração moral que prescinda do aspecto psicológico natural.

Em todo o caso, e dada esta coincidência de objecto material, pode compreender-se a importância que para o estudo da moralidade deve possuir o prévio conhecimento da realidade psicológica dos actos. Não pode valorizar-se moralmente um acto, sem conhecer a sua natureza psicológica, a sua génese e o grau de racionalidade e liberdade nele existentes.

Divisão da ética

Costuma dividir-se a ética em duas partes :

a) *Ética geral,* que tem por objecto a essência e fundamento da ordem moral. Nela estuda-se o acto moral, o bem ou fim último do homem, a lei moral (norma objectiva da moralidade), a consciência moral (norma subjectiva da moralidade) e os hábitos morais (virtudes e vícios).

b) *Ética especial.* Nela se trata da moralidade nas diversas direcções em que se especifica a vida humana segundo os objectos da mesma. Também se chama doutrina dos deveres ou *deontologia* (deveres para com Deus, para com o próximo e para com nós mesmos).

28. Os actos morais

Análise do acto humano. O acto moral

Sòmente os actos voluntários são objecto de valorização moral. Já vimos como o ser racional é capaz de tender para o seu bem de um modo reflexivo e livre. Na Natureza, ùnicamente o homem é racional, estando por isso dotado de livre arbítrio : só, pois, o ser humano é sujeito de actos morais.

Contudo, nem todos os actos do homem são morais. O crescimento duma criança, a digestão, uma queda, um movimento reflexo ou o instintivo, sendo actos humanos, não são actos morais, porque carecem de racionalidade e arbítrio. Chamam-se *actos humanos (actus humani),* àqueles que procedem da razão e do arbítrio, e *actos do homem (actus hominis)* àqueles que, embora sendo realizados pelo homem, carecem daquela origem e condições. Sòmente os actos humanos são actos morais.

É legítimo perguntar como é que um mesmo ser substancial, o indivíduo humano, pode por vezes executar actos que são pró-

prios da natureza humana — do homem enquanto tal — e outras vezes realiza actos que não são do homem como tal. Isso é devido ao facto de nos seres reais as naturezas mais completas e perfeitas reunirem em si, como integradas e subordinadas, o modo de ser e actuar das naturezas mais simples. Deste modo, o homem, para além das funções pròpriamente racionais ou superiores, possui as de conhecimento e apetite sensível próprias da vida animal, e as da vida vegetativa e, sob estas, o seu organismo é um conjunto de processos bioquímicos, e, no fim, uma simples porção de matéria. Costuma dizer-se que o homem abarca no seu ser diferentes estratos ônticos (de ser) com os seus correspondentes modos de actuação. A justificar tudo isto, foi o homem denominado como *microcosmos* (mundo em pequeno), por resumir em si todos os modos de ser existentes no Universo criado, mas sempre debaixo da primazia e direcção de um único princípio vital (a alma racional), que reúne em si todas essas virtualidades.

Isto supõe que o homem, como ser corpóreo, está submetido às leis da gravidade e cai no vazio, como qualquer corpo ; que nele, no seu sangue, se dão fenómenos de combustão normais ; que se alimenta, cresce e reproduz como qualquer ser vivo ; que conhece e deseja sensìvelmente como animal e que entende e ama como racional. Contudo, só os actos realizados pelas faculdades superiores de entendimento e vontade são pròpriamente humanas, e só eles são objecto de qualificação moral.

Recebe o nome de *exclusivamente voluntário* o acto que brota directamente da vontade; chama-se *parcialmente voluntário* o acto que provém de outra faculdade, enquanto determinada pela vontade. Tomar uma decisão, formar um propósito são actos exclusivamente voluntários. Os actos de olhar, pensar, mover-se, quando

se executam, sob o comando da vontade, são actos parcialmente voluntários.

Não só os primeiros, mas também os segundos, entram no âmbito da vida moral. Por outras palavras, a vida moral humana (o objecto da ética) compreende não só os puros actos da vida racional ou superior, mas também os da vida sensitiva (inferior), na medida em que se encontrem iluminados pela razão e sob o domínio da vontade.

Factores que modificam a moralidade dos actos

O acto voluntário há-de ser sempre um acto iluminado pelo entendimento que apresenta à vontade o objecto ou os objectos desejáveis juntamente com as razões (motivos) pelos quais deve ser desejado. A vontade, livre de constrangimentos, pode dirigir-se ou afastar-se do objecto proposto, ou escolher entre vários, através dum acto directo de si mesmo (no acto *exclusivamente voluntário*), ou por meio das faculdades executoras (no acto *parcialmente voluntário*). (Recorde-se o que se disse sobre o acto voluntário).

Contudo, o acto voluntário pode receber influências modificadoras que alterem ou diminuam a sua condição em qualquer dos três elementos aludidos : na sua raiz intelectual, na sua voluntariedade livre ou nas faculdades realizadoras.

1.º — Quando o entendimento não atinge a devida claridade no juízo dá-se então *a dúvida* ou a *ignorância,* que diminuem a voluntariedade do acto. Se me engano ao receitar um medicamento quando a urgência do caso exige actuação, por ignorância de todas as virtualidades do mesmo, as consequências do acto

não são plenamente voluntárias e a respectiva responsabilidade também não.

Um caso especial de ignorância é a *ignorância voluntária,* isto é, a ignorância mantida pelo próprio sujeito com o fim de evitar complicações e remorsos maiores. Ignora-se, *porque se deseja ignorar.* Desse modo seguimos a nossa consciência, tendo-a no entanto prèviamente forjado à medida dos nossos desejos. Esta espécie de ignorância não diminui a voluntariedade do acto, nem a responsabilidade do mesmo.

2.º — Pode alterar-se a *própria vontade* através de influências que diminuem a liberdade do acto :

a) Atracção intensa da vontade por um objecto sensível. Em tal caso, o acto é mais voluntário no sentido de ser *mais desejo,* já que a paixão aumenta e reforça a inclinação, mas é menos voluntário no sentido de se ver afastado parcialmente da luz da razão e das possibilidades de deliberação. Deste modo o acto é menos livre.

b) A vontade é desviada do seu objecto devido à ameaça de um mal próximo (medo). O medo, como as demais paixões, diminui a racionalidade do acto, podendo chegar a destruir a sua raiz voluntária e livre.

3.º — Podem ainda ficar afectadas, não já a vontade, mas sim as potências executoras cuja função é cumprir as decisões daquela *(violência).* A violência não pode exercer-se sobre os actos próprios da vontade, mas sòmente nas actuações práticas. A um escravo ou prisioneiro, por exemplo, pode-se obrigar a fazer ou deixar de fazer tal coisa, mas nunca determiná-lo para que *queira* fazer isto ou aquilo. A *ignorância,* a *paixão,* o *medo* e a *violência* são as quatro formas gerais de influenciar compulsivamente os actos voluntários.

Culpa e responsabilidade

São propriedades da actuação moral — do próprio acto e do sujeito — a *culpa* e a *responsabilidade.* A primeira (culpa) é a condição dos actos morais pela qual podem estes ser atribuídos como causa, a um sujeito racional e livre. Só podem ser culpáveis as acções devidas a sujeitos racionais e livres. Um terramoto, a queda natural de um objecto, não podem ser imputáveis a ninguém. A mordedura de um cão também o não é, a não ser que, por via indirecta, se possa atribuí-la a um sujeito humano que o manteve indevidamente em liberdade ou que o incitou. Um crime ou uma calúnia são directamente imputáveis aos seus autores. As circunstâncias que modificam — atenuando ou anulando — a responsabilidade dos actos são as mesmas que exercem idêntica influência na sua voluntariedade.

Responsabilidade é a propriedade recíproca no sujeito moral, por cuja virtude deve este sentir-se como autor do acto moral e das respectivas consequências, respondendo por ele diante de Deus, dos outros e da sua própria consciência. As condições da responsabilidade do sujeito são, tal como para a culpabilidade (imputabilidade) do acto, a sua racionalidade e liberdade. Modificam ou anulam a responsabilidade do sujeito as mesmas influências que alteram a sua voluntariedade.

Mérito ou demérito moral

Diz-se que a conduta moral é meritória ; pelas boas acções o sujeito moral *merece.* Chama-se mérito a um aumento de valor moral que o homem adquire através dos seus actos. O contrário,

ou seja, a má actuação, implica uma diminuição de valor que se chama *demérito.*

Do mesmo modo que na vida concreta e psicológica do sujeito moral a repetição de más acções cria nele, como veremos, a virtude ou hábito do bem, que é uma qualidade que o aperfeiçoa na sua capacidade de actuar rectamente e que a repetição de más acções gera o vício, assim também se dá, com a repetição continuada e virtuosa do bem, um incremento pessoal de valor, a que chamamos mérito. O sujeito *merece* ante os seus próprios olhos, ante os do próximo e perante Deus, único remunerador supremo e adequadamente justo.

29. O bem supremo do homem

O fim último do homem ou bem supremo

TODOS OS SERES DA NATUREZA tendem, como já vimos, para o seu próprio bem, isto é, para aquilo que é complementar e aperfeiçoador da sua natureza. Alguns seres dirigem-se para o seu bem cegamente, sem o conhecerem ; outros, experimentando atracção através do conhecimento no apetite sensível (os animais) ; só o homem se dirige racionalmente para o seu bem, conhecendo os motivos pelos quais deseja e a *razão de bem* que tem para ele a coisa conhecida.

Devido a esta forma superior de apetite — que é a vontade — o homem sente-se atraído de diversas maneiras para as coisas imperfeitas e finitas que o rodeiam, que o satisfazem nalguns aspectos e noutros não o conseguem fazer. Aquilo que é um bem *agradável* talvez não seja um bem *útil,* o que é *bem útil* talvez não seja bem *honesto,* etc. Devido a esta mistura de bem e carência de bem (de ser e de não-ser) que têm as coisas, o homem costuma ordenar a sua actividade voluntária hierarqui-

zando os objectos a que se dirige, os quais deste modo adquirem uma posição de *meios* em função de outros que têm para ele a razão de *fim*. A maior parte das coisas que desejamos e fazemos não é por elas mesmas, mas sim como meio de atingir outras que se desejam por si ou que, por sua vez, se subordinam a outro bem ou fim mais elevado ainda. Deste modo, todos os nossos actos voluntários adquirem verdadeiro sentido dentro de uma série de bens e fins escalonados, que só se justificam através do bem ou fim último de que todos dependem. (Eu, por exemplo, vou à aula ou estudo a lição para aprender, aprendo para passar no exame, passo nos exames a fim de me licenciar, licencio-me para iniciar uma carreira e obter um emprego, emprego-me para assegurar uma posição, etc., etc.). Sem um fim último, expresso ou virtual, a série de intenções e de acções careceria de sentido humano.

Da mesma maneira que o conjunto dos seres contingentes que formam o mundo e a série de causas que nele actuam, não poderiam explicar-se sem um primeiro ser e uma causa primeira de que dependessem, assim também a série de intenções e de fins ficaria sem explicação se lhe faltasse um fim ou bem supremo, ao qual se referisse o ser humano e para o qual se orientasse a rectidão profunda dos seus actos. Se não houvesse um fim último, ao qual todos os autores se subordinam, formando uma série única, não poderíamos falar de orientação ou desvio dos actos humanos para o seu fim, isto é, não teria sentido a norma moral. Mas, suposto um fim último, podemos estabelecer o seguinte princípio: sempre que os actos humanos se orientem para esse fim ou não saiam da ordem de fim que ele determina, serão morais; sempre que se desviam por relação a esse fim, serão imorais.

A sua concepção nos diferentes sistemas

Contudo, a determinação de qual será o fim último ou bem supremo do homem, dividiu a opinião dos filósofos ao longo da História, dando lugar a diferentes escolas morais, que vêem de modo distinto o fim para o qual se deve orientar a vida do homem e, consequentemente, a determinante da moralidade ou rectidão das acções.

As principais concepções históricas do bem supremo são: o *hedonismo,* o *humanitarismo* ou sociologismo, a doutrina da *autonomia moral* e o *eudemonismo religioso.* O primeiro destes sistemas coloca o bem supremo no prazer; o segundo, no proveito do maior número; o terceiro, na pura conformidade com um imperativo moral interno (Kant), e o quarto, na felicidade conquistada pelo recto desenvolvimento das potencialidades humanas orientadas para Deus, supremo fim do homem.

Sistemas hedonistas e utilitários

Um grupo de teorias morais, tanto na Antiguidade como na Idade Moderna, supuseram que o fim último (ou bem supremo) do homem se identificara com o prazer (em grego *hedoné*). Segundo estas escolas, tudo quanto o homem faz ou deseja é sempre um meio para atingir outra coisa: só o prazer é procurado por si mesmo, encaminhando-se para a sua obtenção todos os outros esforços. A escola hedonista mais conhecida da antiguidade grega e romana foi o *epicurismo* (doutrina moral de Epicuro e dos seus discípulos). Na época moderna teve também carácter hedonista o *utilitarismo moral,* escola inglesa do

séc. XIX, entre cujos representantes citaremos Jeremias Bentham e Stuart Mill.

Epicuro de Samos (séc. III a. C.) foi uma das figuras da decadência do pensamento grego, numa época em que o pensamento filosófico aparece ao serviço da ética, isto é, do problema prático sobre qual deva ser a atitude do homem (do *sábio*) perante o acontecer universal em que está inserido. Segundo Epicuro tudo se passa no mundo sob o domínio de leis físicas inevitáveis ; e os deuses, se existirem, em nada se preocupam com os homens. Estas ideias visam aliviar preocupações ao homem, facilitando a sua entrega ao prazer como fim único e verdadeiro da vida.

Mas Epicuro tem de enfrentar a difícil antítese de todo o hedonismo : qualquer ética, para o ser, deve postular normas de carácter geral e imperativo ; mas o prazer é um facto *subjectivo* que se realiza na intimidade de um sujeito, e de que só ele próprio pode ter experiência. Imaginemos que se aconselha a um homem de se abster de drogas — o ópio, por exemplo — a fim de obter uma vida de prazer. Mas ele responde : o prazer momentâneo que o ópio me fornece é para mim superior a todos os prazeres que me poderia oferecer uma longa vida ; por mim, farei a troca com gosto e ninguém pode contestar-me esse direito, já que o prazer é meu e sòmente eu posso conhecê-lo e valorizá-lo. Isto é incontestável do ponto de vista meramente hedonista, e por isso, toda a ética deste tipo deve colocar, antes de mais, o problema de *objectivar* o prazer, tornando-o em algo de concreto que possa ser norma para todos os homens.

Com este fim divide Epicuro, em primeiro lugar, os prazeres possíveis em *prazeres corporais* e *prazeres espirituais*. Quais deles serão os superiores e consequentemente os desejáveis ? Em princípio, Epicuro decide-se pelos espirituais pois podem fruir-se à vontade, não sujeitando o homem às coisas exteriores e às variações da fortuna. Mas, para Epicuro, os prazeres espirituais consistem em recordar, imaginar ou projectar situações de prazer, não sendo possíveis, naturalmente, sem a existência prévia de autênticas e originárias situações de prazer. Estas não poderão consistir senão nos prazeres do corpo.

Continuando, divide ainda os prazeres em *prazeres em repouso* e *prazeres em movimento*. São em repouso aqueles prazeres que aparecem à alma como algo de natural à sua actividade, como a satisfação de um desejo natural, etc. São *em movimento,* aqueles que a alma experimenta como algo de adicionado à sua natureza, algo que se tem de procurar no exterior, porque não é resultante da sua actividade normal. O prazer de repousar após a fadiga, o beber água com sede, são típicos prazeres em repouso. As drogas, as bebidas alcoólicas são exemplos de prazeres em movimento. Epicuro opta decididamente pelos prazeres em repouso, pois os em movimento produzem dor se excessivos e escravizam a alma submetendo-a às coisas exteriores, quando se convertem em hábito.

Aqui aparece a encruzilhada e a surpreendente conclusão do hedonismo de Epicuro : se os prazeres espirituais acabam por se reduzir aos corporais e se, dentro destes, só se devem admitir os prazeres em repouso, resultará que o fim único da vida é o prazer derivado da satisfação das mais elementares necessidades da natureza. E esta conclusão exige do homem um abstencionismo ascético e uma enorme austeridade. O sábio epicurista não encontra um verdadeiro objectivo para esta vida de renúncia a que o conduziu o sistema, nem vislumbra uma justificação para a própria vida. Por isso, poucos homens celebraram a morte e o suicídio com tanto fervor como fez Epicuro.

Epicuro, ao submeter os prazeres humanos a uma análise que visava a determinação de qual seria o *verdadeiro prazer* em função do qual se orientaria a vida humana, descobre que o

prazer se lhe dissolve nas mãos, que todo o prazer excessivo se transforma em dor, chegando a um ideal ascético, segundo o qual não existe satisfação para além da realização das necessidades vitais (beber água quando se tem sede, descansar após um esforço, etc.). O segredo da felicidade será para ele, tal como para os estóicos, nada desejar e conformar-se com o indispensável.

Quer dizer, o prazer não é mais do que uma reacção, uma tonalidade afectiva, nunca, porém, uma realidade em si mesma que possa procurar-se como finalidade última. O prazer, como a caça, aparece muitas vezes no nosso caminho quando não a procuramos, mas raras vezes se saímos à sua procura.

A concepção de Deus como criador da natureza humana

Parece indubitável que o homem tende por natureza para a *felicidade,* que é algo de mais amplo e profundo que o simples prazer. É verdade, no entanto, que esta felicidade foi muito diferentemente concebida pelos diferentes homens e pensadores.

Dentro das coisas deste mundo, são duas as espécies de bens que podem atrair a vontade do homem nesse seu desejo inato de felicidade. A primeira é constituída pelas *coisas exteriores,* bens criados que rodeiam o homem na sua vida : riquezas, honras, poder. Parece evidente e a experiência demonstra-o, que esta espécie de bens não pode satisfazer o homem de modo pleno, havendo até muitas vezes nestes casos uma procura inconsciente dum bem mais profundo do qual essas coisas só muito dèbilmente participam. Os bens deste mundo são sempre finitos e limitados e alguns deles, como o dinheiro e o poder, só valem

relativamente a outras coisas que mediante eles se podem alcançar. Nenhum homem encontra felicidade plena e permanente em tais bens ; antes pelo contrário, a sua aquisição costuma servir como meio de ampliar o seu campo de desejos e ambições produzindo um cansaço final, uma vez que a sua faculdade de desejar nunca chega a esgotar-se.

Uma segunda espécie de bens radica no *próprio homem,* afirmando-se na perfeição das faculdades físicas (saúde, prazer) ou das faculdades espirituais (saber, virtude). Também neste tipo de bens, considerados em si mesmos, pode o homem encontrar a felicidade, não constituindo para ele o bem supremo, porque as faculdades são potências que só se actualizam por um ser que seja em acto. O conhecimento tende para a verdade como a vontade para o bem e o aperfeiçoamento destas ou doutras potencialidades só poderá consistir em exercitá-las a fim de alcançarem mais eficazmente a verdade ou o bem, mas nunca como fim em si mesmas.

É necessário procurar o bem supremo e a felicidade do homem fora das coisas deste mundo. Se as faculdades superiores do homem, as exclusivamente humanas (inteligência e vontade) se orientam para o ser (sob a razão de verdade ou de bem, respectivamente), só o *ser pleno e perfeito,* acto puro e sem mistura de potência, isto é, *Deus,* poderá satisfazer com plenitude o insaciável desejo de conhecimento e de amor que o homem transporta no seu ser.

Deus, como criador da natureza humana é o bem supremo para o qual, consciente ou inconscientemente, o homem tende ao desejar as diferentes coisas que pretende, naquilo que possuem de particularmente bom. Do mesmo modo, a verdadeira felicidade do homem, enquanto realização plena das suas potencialidades, só poderá encontrar-se na contemplação ou posse de Deus

para além deste mundo, na eterna bem-aventurança. O homem, através das suas faculdades superiores ou racionais, é um ser orientado e chamado para um mundo sobrenatural, que vive como estrangeiro e inquieto no mundo em que habita. Para o acesso a esse mundo, no qual pode encontrar a plenitude e felicidade que nesta vida não encontra, o homem necessita da graça divina, que aperfeiçoa e completa a Natureza, de cuja graça o homem se torna merecedor através da rectidão dos seus actos e intenções.

Sistemas sociologistas e humanitários

Outros sistemas colocam o bem supremo do homem e o fim último moral no *progresso da Humanidade* ou no serviço aos outros homens. Entre os filósofos defensores destas teorias deve citar-se o inglês Herberto Spencer, cuja doutrina moral se intitula *filantropismo,* e o francês Augusto Comte, autor do *positivismo,* cuja moral culmina no culto ao Grande Ser que é a Humanidade. Também participa desta teoria a chamada *moral da solidariedade,* que postulam os autores *socialistas.*

Mas a felicidade dos outros ou do maior número não pode ser fim supremo para o homem. Os outros homens seriam simplesmente rivais e competidores nos bens da Natureza, se não existisse algo de superior que os unisse a todos numa comunidade valiosa por si mesma, ou se um bem mais alto não fizesse do amor ao próximo o caminho da sua realização. O bem dos outros — mais ainda se se trata da Humanidade em abstracto, à qual não estamos unidos pelos vínculos e amizades que nos ligam ao próximo (vizinhos, família) — não pode exigir os sacrifícios e renúncias que tantas vezes supõe a acção moral.

Concepção do fim supremo no apriorismo de Kant

O filósofo M. Kant sustentou uma teoria moral segundo a qual o comportamento humano não adquire o seu carácter moral por se orientar em função dum fim, mas sim pela sua conformidade com uma forma (estrutura) da razão prática que se encontra no próprio sujeito moral. Daqui se originou o nome de *formalismo* que este sistema moral recebeu.

Do mesmo modo que para Kant o nosso conhecimento se forma através da inserção das sensações provenientes do exterior numas *formas* (ou moldes) da nossa razão chamados *espaço* e *tempo,* assim também o comportamento moral é resultante da inserção do conteúdo da acção (que para Kant é indiferente) na *forma pura da moralidade,* chamada por Kant de *imperativo categórico.* Quem age em função dum fim alheio a esta forma de moral (quer seja o prazer, a felicidade ou a salvação) não age moralmente, mas sim interessadamente. Só actua moralmente aquele que age por puro respeito à lei (imperativo categórico), isto é, com a recta intenção de cumprir à lei *por ela mesma.*

O imperativo moral pode formular-se com estas palavras : *actua de tal modo que a norma da tua conduta possa ser erigida em norma de conduta universal.* Isto é, se perante uma acção qualquer vemos que pode ser erigida como norma de conduta universal, essa acção é moralmente legítima ; em caso contrário, não é. Esta lei ou imperativo é puramente *formal ;* em si mesma não propõe nada de concreto, mas serve para qualquer tipo de actos. Segundo Kant, não deve fazer-se um acto porque é bom ; ele é bom porque *deve ser feito.* A moralidade radica-se numa forma de fazer, da razão prática.

Contudo, não se compreende nesta teoria de Kant como é que a vontade pode agir, independentemente de qualquer objecto, girando no vazio em torno de si mesma. A lei, concebida como uma simples forma, não pode explicar o comportamento moral e livre do homem que, se pode em seu proveito ou prazer violar a ordem moral, não encontrará uma verdadeira razão para o não fazer, na pura existência da lei moral subjectiva. O comportamento humano é essencialmente finalista ou *teleológico,* isto é, move-se em função de um *fim,* e só nele lhe é possível encontrar a sua motivação, sobretudo quando se tratar dos esforços ou privações requeridas pelo cumprimento da lei moral.

30. A lei moral

A lei como expressão da norma moral

JÁ DETERMINÁMOS o que são actos morais e quem é o sujeito dos mesmos ; já averiguámos também qual é o fim último do homem, tanto objectivo como subjectivo. Devemos agora interrogar-nos sobre a natureza do caminho através do qual esse sujeito moral (o homem) poderá dirigir-se a esse fim supremo (Deus) mediante a sua actuação moral. Por outras palavras : como deve orientar os seus actos para atingirem o seu fim ? Qual há-de ser a norma de moralidade que os vai guiar e orientar ?

Chamamos norma de moralidade à regra ou medida mediante a qual o sujeito pode reconhecer os seus actos como bons ou maus, segundo se conformem ou não com ela.

A norma de moralidade é dupla : objectiva e subjectiva. É norma *objectiva* de moralidade a *lei moral,* isto é, a ordenação de preceitos que rege o comportamento do homem relativamente aos seus diferentes fins, dentro da ordem geral da criação.

É norma *subjectiva* a *consciência moral* do homem, luz da alma, na qual está como impressa a lei moral, e através da qual se aplica esta nos diferentes casos ou circunstâncias da vida moral.

Conceito da lei em geral. A lei na natureza, em nós próprios e nas relações humanas

A lei é definida por S. Tomás como *uma certa ordenação da razão encaminhada para o bem comum, promulgada por aquele que se encontra à frente da comunidade (Ordinatio rationis ad bonum commune ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata.)* Esta significação muito ampla da lei engloba também os seres irracionais enquanto submetidos à ordem geral do Cosmos, que é a comunidade de todos os seres sob a ordenação de Deus. Neste sentido falamos de leis físicas, mecânicas ou químicas. Mas só quando se aplica aos seres racionais a lei se chama pròpriamente moral, sendo o seu efeito próprio da obrigação.

Ao dizer *ordenação da razão* entende-se que a lei é fundamentalmente um produto da razão, já que ordenar os meios em função dum fim é trabalho racional. Distinguimos assim a lei de uma ordem caprichosa ou absurda. Ao dizermos *encaminhada para o bem comum* distinguimos a lei da disposição arbitrária e injusta e também do simples preceito. Enquanto que este último é uma ordem que só mantém o seu vigor enquanto vive e a sustenta aquele que a decretou em função dum caso ou circunstâncias muito concretas, extinguindo-se ao cessarem estas condições (por exemplo, a ordem do senhor ao seu criado para o despertar às nove horas da manhã), a lei mantém a sua estabilidade ainda que o legislador morra, como é exigido pela estabilidade que regula.

Ao dizer *promulgada* queremos dizer manifestada, tornada pública ; nenhuma lei pode cumprir-se se não for, de qualquer forma, comunicada por aquele que está à frente da comunidade, pois a lei é uma regra pela qual os súbditos se movem para um fim que deve ser comunicado a todos eles. Finalmente, ao dizer *por aquele que tem o cuidado (ou está à frente) da comunidade,* significamos que a lei deve proceder da autoridade legítima que rege a comunidade de seres de que se trata.

Divide-se a lei em *eterna* (de toda a natureza), lei *natural* ou *moral* (em nós próprios) e lei *positiva* (nas relações humanas).

A lei eterna

A *lei eterna* é a própria razão ou entendimento divino, enquanto institui regras universais para o governo do mundo. O seu efeito é a ordem que preside ao Cosmos, à qual obedecem de diferente forma todos os seres animados e inanimados, desde os astros nos seus movimentos até ao homem. A lei eterna implica o acto da vontade divina pela qual o mundo é criado em conformidade com esta lei. Segundo a clássica definição de S. Agostinho, a lei eterna, é : *Ratio vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans* (a razão ou vontade de Deus mandando observar a ordem natural e proibindo perturbá-la).

A lei natural

Chama-se *lei natural* à participação da lei eterna na criatura racional (*participatio legis aeternae in rationali creatura,* segundo S. Tomás). Isto é, a mesma lei divina que, referente ao Uni-

verso em geral se chama lei eterna, recebe o nome de lei natural na parte que regula a criatura racional.

A lei natural é já moral por se dirigir a seres racionais e livres, fisicamente capazes de a cumprir ou violar, contràriamente à parte da lei eterna referente às criaturas não humanas, que se cumpre necessàriamente, quer cegamente como na natureza inerte, quer instintivamente ou determinadamente nos animais.

A lei natural, como parte da lei eterna, é também divina ; isto é, procedente de Deus como legislador. Como qualquer outra lei, foi dada a conhecer àqueles seres (conscientes e livres) a quem foi dirigida. Contudo, a lei natural não se encontra escrita ou transmitida verbalmente em formulações concretas. A sua própria amplitude e generalidade tornaria impossível esta formulação. Por outro lado, encontra-se impressa na consciência de todos os homens, de tal modo que mesmo o ser humano mais rude e ignorante sabe espontâneamente se os actos que realiza são bons ou maus. A formulação mais completa e perfeita dos conceitos básicos da lei moral natural é o Decálogo, dado a Moisés pelo próprio Deus.

Há escolas filosóficas que não admitem a existência de uma lei natural ou lei divina reflectida na natureza humana. Entre elas encontra-se o *positivismo* e, em geral, as escolas *empiristas.* Para elas só existem no homem inclinações mais ou menos persistentes para actuar num certo sentido, mas ao mesmo tempo variáveis em função dos tempos e dos países. A única lei efectiva e real para estas escolas é a lei positiva humana.

Todavia, a existência da lei natural torna-se patente na constante aceitação por parte dos homens, de certas normas e princípios que, apesar de desviados e obscurecidos em certas ocasiões, não deixam de presidir às suas vidas independentemente do tempo e do lugar. Por outro lado, homens que não respeitam e procuram iludir a lei positiva do seu país, acatam na sua conduta, normas

de honestidade ou lealdade que consideram válidas por si mesmas e invioláveis.

São propriedades da lei natural:

a) A sua *universalidade :* a lei natural tem um âmbito universal não só em função da sua origem, que é Deus, e do seu fundamento que é a natureza racional comum a todos os homens, mas também devido à sua promulgação. Os preceitos mais gerais da lei natural são acessíveis a todos os homens por estarem gravados na consciência moral humana.

b) A sua *imutabilidade :* a lei moral natural é inalterável, tanto intrínseca como extrìnsecamente. Uma lei transforma-se intrìnsecamente quando por si mesma acaba por se tornar inútil ou nociva. Modifica-se extrìnsecamente quando chega a ser revogada, total ou parcialmente, pela autoridade de quem procede. Nenhuma destas formas de transformação afectam a lei natural.

A lei positiva humana

A lei natural não é suficiente para regular concretamente a vida dos homens, tanto social como individual, por consistir em princípios muito gerais que requerem uma adaptação à vida concreta. A lei natural contém muitos casos, mas dum modo indeterminado. Descreve, por exemplo, que os delitos devem ser punidos pela autoridade, mas não determina a pena nem a forma de os julgar.

A lei positiva que o governante humano decreta para a comunidade ou grupo de homens que rege, acaba por ser um *desenvolvimento ou concretização da lei natural.*

É da lei natural, por exemplo, que numa sociedade qualquer seja prestada assistência aos velhos, aos inválidos, etc. Contudo,

este preceito cumpre-se de modo diverso em distintas épocas e em diferentes países. Uns, por exemplo, utilizam instituições de beneficência que se sustentam de contribuições gerais ; outros, através de seguros sociais, feitos a partir de descontos nos salários. Estas são duas concretizações diversas, igualmente legítimas, de uma única lei natural.

A lei positiva pode ser *eclesiástica* ou *civil,* conforme rege uma sociedade de fins sobrenaturais (como é a Igreja) ou uma sociedade de fins naturais (sociedade civil).

Para que a lei positiva possa obrigar conscientemente, deve reunir três condições simultâneas, perdendo a sua obrigatoriedade na falta de uma delas. Deve ser *honesta,* isto é, que não repugne a uma lei mais alta, natural ou positiva ; *justa,* isto é, tendente para o bem comum que é o seu verdadeiro fim e *possível,* isto é, que possa ser cumprida tanto sob o ponto de vista físico como moral.

Estas e outras condições que deve reunir a lei positiva foram já assinaladas por S. Isidoro de Sevilha, na seguinte sentença das suas *Etimologias: Erit autem lex honesta, justa, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporique conveniens, necessaria, utilis, manifesta quoque, ne aliquid propter obscuritatem in captione contineat, nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium scripta.*

31. A consciência moral

A consciência moral como norma subjectiva de moralidade

EM LINGUAGEM VULGAR chamamos *consciência* à consciência moral através da qual nos damos conta da bondade ou maldade dos nossos actos e intenções. É o que pretendemos afirmar quando dizemos que aquela pessoa *não tem consciência* ou que *nos pesa a consciência.* Para além do sentido moral que este termo tem, podemos interpretá-lo numa perspectiva cognoscitiva e então *consciência* será o conhecimento reflexivo de nós mesmos e do mundo. A consciência moral será uma parte desta última, virada para o comportamento, emitindo juízos práticos acerca da bondade ou maldade dos actos humanos.

Este juízo prático sobre a honestidade dos actos humanos supõe o estabelecimento duma relação entre o objecto do acto e a norma objectiva (ou lei) da sua moralidade. Esta relação só pode ser estabelecida pelo entendimento prático, que se orienta para a acção.

A consciência moral pode ser *antecedente* ou *consequente*, conforme julga antecipadamente os actos futuros e retrospectivamente os passados.

Se a lei, como expressão da vontade divina, é a norma objectiva da moralidade, a consciência que nos informa interiormente sobre a bondade ou maldade das nossas acções livres, é a norma subjectiva que há-de regular a nossa conduta.

Os escolásticos distinguiam entre a consciência e um hábito do entendimento prático para conhecer os primeiros e mais gerais princípios da vida moral no modo como o entendimento especulativo conhece fàcilmente os primeiros princípios do ser. A este hábito chamaram *sindéresis* e reservaram o nome de *consciência moral* à explicação destes princípios morais às situações concretas da vida pessoal.

Funções da consciência moral

Se a consciência moral é um *dar-se conta* dos actos que realizamos na sua relação com os princípios morais, esta iluminação processar-se-á nos três momentos em que a acção se realiza : presente, passado e futuro.

Relativamente ao nosso *presente* activo, a consciência *atesta* a realidade moral do acto que realizamos e a intenção boa ou má que a ele presidiu. Relativamente ao *futuro*, à acção por realizar, a consciência cria-nos uma *obrigação*, isto é, coage-nos em função da lei moral, instigando-nos ou afastando-nos da realização da acção. Em relação ao *passado*, a consciência *julga* o valor moral do facto, desculpando-nos ou acusando-nos.

Situações da consciência moral

Os juízos da consciência, sendo actos dum entendimento humano pessoal, nem sempre expressam com pleno rigor e lucidez os imperativos da lei moral aplicados a uma situação concreta. Este carácter psicológico e individual da consciência determina uma variedade de estados ou *situações* possíveis na sua *relação com a verdade*, na sua *claridade interior* e na sua *habituação*.

1.º — Em função da conformidade do juízo com o verdadeiro valor moral do acto, a consciência divide-se em *recta* e *errónea*. Esta última subdivide-se por sua vez em *invencível* e *vencìvelmente errónea*. Nesta última, o sujeito deduz o seu juízo de princípios falsos que toma por verdadeiros, e que, devido à situação intelectual em que se encontra, não pode deixar de apreender como tais. Na segunda, o sujeito poderia corrigir o seu juízo examinando prudentemente os princípios dos quais a razão partiu.

2.º — Em função da segurança com a qual o sujeito admite a ordem da consciência, esta pode ser *certa* ou *duvidosa*. Na primeira dá-se uma adesão plena sem receio de errar (o que não supõe que tal consciência seja por si mesma recta e verdadeira). Na segunda, o sujeito carece dessa segurança, vacilando. Dentro dela cabem dois estados : a consciência *perplexa* e a *provável*. Na primeira, o sujeito não pode decidir-se por qualquer dos termos da sua dúvida, quer por carência de razões, quer porque as motivações se equilibram. Na consciência provável, o sujeito, sem deixar de duvidar (sem estar certo), inclina-se para um dos termos da disjunção, por ver nele maiores probabilidades de acerto moral. Também a consciência duvidosa pode ser vencível ou invencível, conforme o sujeito possa ou não dela sair.

3.º — Em função do hábito criado na consciência pessoal pela sua prática de juízo moral, podemos distinguir a consciência *fraca,* a *rigorosa* e a *escrupulosa.* A primeira produz-se nalguns sujeitos devido a uma atrofia no exercício de aplicação de normas morais a casos práticos de sua própria consciência ou da alheia. A consciência fraca chega a não se aperceber do mal nos actos morais, só o fazendo quando este alcança graus extremos de gravidade. Consciência rigorosa é aquela que traduz, com a devida exactidão e prudência, as leis morais à conduta pessoal. A consciência escrupulosa é aquela que, devido a um hábito hipertrofiado de julgar, rebusca o sentido dos actos e das intenções até duvidar sempre da sua legitimidade moral. Tanto a consciência fraca como a escrupulosa desenvolvem-se devido a uma falta de *prudência,* que é a virtude reguladora do entendimento, que deve mantê-lo num meio termo e numa tensão interior, igualmente afastada do excesso e do defeito.

Formação da consciência. Casuística moral

O estudo dos diferentes estados e situações em que a consciência se pode encontrar, conduz-nos à determinação de várias normas a que esta deve atender, ao emitir os juízos práticos sobre a conduta moral. Elas podem contribuir para que o sujeito forme a sua consciência ou, pelo menos, um firme critério de valorização moral, já que a resolução do caso concreto é sempre um assunto pessoal e intransferível, não podendo ser reduzido a um sistema de fórmulas de validade geral. Há pessoas de *consciência,* de recto e claro critério moral, às quais é costume dirigirmo-nos à procura de conselho e que, por vezes, não possuem grandes conhecimentos éticos ; existem também homens cultos e versados nestas questões que carecem de sensibilidade e critério

para dilucidar o caso concreto, pois não chegaram a formar a sua consciência com a prática e o hábito.

Entre as regras de juízo moral, úteis para a formação da consciência, assinalamos as seguintes :

1.ª — É obrigatório seguir a ordem da consciência *certa,* quer esta seja *recta,* quer seja *invencìvelmente errónea,* uma vez que são indiscerníveis para o sujeito.

2.ª — Não age rectamente aquele que segue a ordem da consciência *vencìvelmente errónea,* posto que esta nasce de uma negligência do sujeito para examinar aquilo que deve.

3.ª — Existe disparidade entre as diversas escolas morais sobre a regra geral válida, no caso da consciência *invencìvelmente duvidosa.* Numa situação em que o sujeito duvide da legitimidade de uma acção ou da opção entre vários partidos, quando a urgência do caso lhe não permita averiguar, como deverá fazer ? Deverá agir ou impedir a acção ? No caso duma disjunção, que partido deverá tomar ? A escola moral chamada *tuciorismo* (de *tutus,* seguro) responde : não é legítimo agirmos se não estamos seguros da realidade do acto ; deve impedir-se a acção sempre que exista dúvida. Esta escola, a mais rigorosa, carece pràticamente de seguidores nos nossos dias. Outra escola, o *probabiliorismo* (de *probabilior,* mais provável) responde que, em caso de dúvida invencível, pode-se agir em função da maior probabilidade. Finalmente, o *probabilismo,* afirma a legitimidade da acção em qualquer das direcções prováveis (prováveis em consciência, naturalmente), mesmo que uma delas seja mais provável na opinião do sujeito.

Este parecer, o mais tolerante de todos, nega a legitimidade à acção em tais condições, quando se trata de casos graves para a salvação da alma ou para os interesses essenciais duma pessoa, exigindo como moral em tais casos, o partido da maior probabilidade.

32. A especificação dos actos e a conduta moral

Bondade e maldade dos actos humanos

MORALMENTE CONSIDERADOS, os actos humanos podem ser *bons* ou *maus,* conforme se aproximam ou afastam da norma moral.

A orientação dos actos humanos em função da norma última, chama-se *moralidade fundamental* dos actos. A maldade dos actos humanos não é uma entidade *positiva* dos mesmos, mas sim *negativa.* É uma privação dessa ordem, pois a vontade não quer o objecto pelo próprio mal (a privação de bem, o não-ser), mas sim por algo de bom que nele exista, ainda que se encontre em oposição à ordem e hierarquia de bens em que a coisa está inserida.

Por este motivo, Deus, causa primeira de todo o ser, não pode dizer-se que é causa do mal, pois este não tem causa eficiente, mas sim deficiente.

Poderá duvidar-se da existência de actos indiferentes. Passear num momento livre, por exemplo, parece ser uma acção nem boa

nem má, por si mesma. Contudo, na medida em que não existe nenhum acto isolado, pois todos se inserem num conjunto de acções ordenadas para um fim último, deve dizer-se que, de facto, no sentido de cada vida real, não existe nenhum acto indiferente sob o ponto de vista moral, apesar de *essencialmente* — conforme a sua essência abstracta — possam ser concebidos actos indiferentes.

RAÍZES DA ESPECIFICAÇÃO MORAL DOS ACTOS

Os actos humanos têm sempre um *objecto* ou conteúdo (aquilo em que consistem, enquanto actos), mas obedecem também à finalidade daquele que os faz (*finis operantis*), realizando-se sempre dentro dumas determinadas circunstâncias que alteram frequentemente a sua significação e valor moral.

Objecto, fim e *circunstâncias,* são as raízes que especificam moralmente um acto. Para que este último deva julgar-se como moralmente bom, há-de ser são e recto nestas suas três raízes, bastando a falta de uma delas para que perca o valor moral.

O *objecto* do acto é, como já dissemos, aquilo em que o acto consiste, aquilo que por si mesmo realiza. No acto de dar esmola, por exemplo, o seu objecto é o auxílio a alguém que tem necessidade.

Fim é aquilo que, imediata ou mediatamente, mas sempre no termo da sua intenção, o agente persegue ao realizar o acto. Pode dar-se esmola com o fim de nos creditarmos moralmente perante aqueles que presenciam o acto, ou para ganhar a confiança de alguém com a intenção de o defraudar. É frequente que um fim distorcido invalide um acto moralmente bom em si mesmo, do mesmo modo que, pelo contrário, a maldade objectiva

de um acto desvirtua moralmente um bom fim (o fim não justifica os meios).

Finalmente, entende-se por *circunstâncias,* todos os factores concomitantes e as condições de tempo e lugar que possam influenciar a valorização moral do acto. Um acto bom em si e realizado com recta intenção, pode-se ver invalidado moralmente por qualquer circunstância não alheia à vontade de quem o realiza. Se aquele que dá esmola o faz com intenção efectiva de aliviar nas necessidades físicas aquele que a recebe, mas a entrega com dureza ou altivez, de forma a satisfazer a sua vaidade pessoal ou a humilhar o socorrido, o acto perderá o seu valor moral.

Os escolásticos distinguiam sete circunstâncias possíveis no acto: *quis ?, quid ?, ubi ?, quibus auxiliis ?, cur ?, quomodo ?, quando ?*

O hábito na vida moral. Virtudes e vícios

A vida moral em cada sujeito reveste-se das mesmas complexidades da vida psicológica. Já vimos como os actos de um sujeito se não podem valorizar moralmente se não se atender ao conjunto de intenções e circunstâncias em que estão inseridos. Do mesmo modo, a vida moral de cada homem não se compõe sòmente de actos e decisões plenamente voluntárias, pois realiza-se também através de hábitos, da mesma forma que na vida psicológica em geral. Aos hábitos morais chamam-se *virtudes,* no caso de serem bons e estarem em conformidade com a norma da sua rectidão, e *vícios,* se são maus ou estão em desacordo com a dita norma.

Já vimos como o hábito em geral se forma a partir de movimentos originàriamente voluntários, que se mecanizam através da

repetição, tornando-se mais fáceis e eficazes, ao mesmo tempo que menos conscientes.

Definimos deste modo o hábito como uma qualidade operativa que se sobrepõe às potências e que contribui para a realização das suas operações. Os hábitos morais — virtudes e vícios — são disposições operativas da vontade para a mais fácil e menos consciente realização dos seus actos. Aquele que possui a virtude da honradez, por exemplo, respeita o alheio dum modo fácil e seguro, sem luta interior, e quase sem se dar conta.

As virtudes

A virtude é um hábito operativo bom. Aristóteles definiu a virtude pelos seus efeitos como um *termo médio (mesotés)* entre duas inclinações viciosas. Daqui provém a famosa fórmula : *in medio virtus.* Assim, por exemplo, a fortaleza é um termo médio entre a temeridade e a cobardia ; a liberalidade é um termo médio entre a avareza e a prodigalidade ; o amor-próprio é um termo médio entre a vaidade e o desprezo de si mesmo ; a modéstia um meio entre o excessivo pudor e a impudicícia.

Divisão das virtudes

As virtudes especificam-se segundo a relação da vontade com as diferentes potências executoras da alma. A divisão clássica das virtudes procede de Platão e foi transmitida ao catecismo cristão, através de Santo Agostinho. Platão compara a alma do homem a um carro tripulado por um cocheiro que representa a *razão* e puxado por dois cavalos, um branco, que representa o *ânimo,*

o apetite nobre, e outro negro, que simboliza a *paixão* ou apetite inferior. Razão, ânimo e apetite são as três potências fundamentais da alma e a elas correspondem três virtudes, que, juntamente com outra, formam as quatro virtudes cardeais, assim chamadas porque são como os gonzos sobre os quais giram todas as demais virtudes. Estas quatro virtudes cardeais são : *Prudência, Justiça, Fortaleza* e *Temperança.* Prudência é a virtude que rege a acção ou entendimento ; fortaleza, a que governa o ânimo (ou apetite irascível) ; temperança a que ordena o apetite concupiscível. A justiça é, como veremos, uma harmonia das partes da alma e a sua virtude por excelência.

Todavia, para além destas virtudes cardeais, há que distinguir ainda outras que são derivadas daquelas. A *prudência* pode definir-se como *recta ratium agibilium :* recta ordenação das coisas *agíveis.* É a virtude que ordena o *entendimento,* habituando-o a julgar serena e desapaixonadamente, de tal forma que ilumine a vontade nas motivações do assunto sobre o qual tem de decidir. Por isso, a prudência é essencialmente circunstancial ; não é uma sabedoria desinteressada, nem sobre princípios gerais, mas sim de casos concretos e práticos. Por vezes confunde-se a noção de prudência com a de cautela na decisão e na acção, e a de imprudência com precipitação. Sendo a prudência a virtude do entendimento enquanto ilumina a vontade, é normal que o seu exercício se acompanhe da devida pausa reflexiva, mas também pode passar por imprudente aquele que, por excesso de cautela, deixa passar a ocasião propícia para decidir e actuar.

Podem distinguir-se três espécies de prudência, conforme se orientar para o governo da vida pessoal (prudência *monástica ;* de monos, só um), da vida familiar (prudência *económica ;* de *oikia,* a casa) ou da vida pública (prudência *política ;* de *polis,* a cidade ou o Estado).

A *justiça* é o hábito de dar a cada um aquilo que lhe pertence. (Desta virtude trataremos especialmente no capítulo seguinte).

A *fortaleza* é a virtude própria do ânimo ou apetite irascível, aquele que tem por objecto o bem (o desejável) enquanto algo de árduo e difícil de alcançar. A fortaleza impulsiona rectamente a vontade, ameaçada de decair por medo ao esforço que a acção requer ou aos perigos e dificuldades que tem de vencer. preservando-a igualmente de cair na audácia temerária. Por isso a fortaleza é, como qualquer virtude, um termo médio entre dois extremos viciosos : a temeridade e a cobardia.

Por fim, a *temperança* é a virtude que rege o *apetite concupiscível,* isto é, que trava e modera as paixões concupiscíveis sem as anular. Carece desta virtude, cujo efeito é a moderação, aquele que não sabe dominar os seus desejos sensíveis. As virtudes subordinadas da temperança são : a *abstinência* (relativa aos prazeres da comida), a *sobriedade* (aos da bebida) e a *castidade* (que regula o apetite genésico).

Dado que o homem é um ser orientado pela sua razão e pela sua vontade para uma ordem sobrenatural na qual poderá encontrar a verdade e o bem plenos que satisfaçam e saciem essas faculdades, as virtudes naturais hão-de ser completadas com as *teologais* para se alcançar a plenitude humana. Estas virtudes são de carácter sobrenatural, juntando-se às faculdades superiores do homem, para dispor a nossa alma para o fim sobrenatural ao qual poderemos ser elevados, através da graça. São elas : a *fé,* que aperfeiçoa o entendimento, apresentando-lhe, sob a influência da vontade, uma certeza sobre as verdades religiosas ; a *esperança,* que se sobrepõe à vontade, determinando-lhe Deus como termo último de todos os seus desejos, e a *caridade,* que lhe proporciona um estado habitual de adesão amorosa ao Bem Supremo,

conferindo um sentido sobrenatural a todos os seus actos. Sendo dons, estas virtudes procedem da graça divina, sendo dadas graciosamente : não se acredita só por tal se desejar, nem se tem esperança ou caridade pelo simples facto de a isso nos propormos. Como virtudes que são, sobrepõem-se às potências superiores, constituindo a sua cúpula, de tal forma que a aquisição das virtudes naturais favorece o merecimento das teologais, e o seu abandono implica frequentemente a perda destas últimas. Por outro lado, elevam a natureza das potências, sem a destruir : aquele que crê, compreende melhor durante o exercício natural da sua razão ; aquele, que espera e ama, deseja mais profunda e rectamente com a vontade.

O mérito na acção virtuosa

Podemos perguntar se a acção feita por virtude, isto é, com o aumento de facilidade e diminuição de consciência e luta que a virtude supõe, é menos meritória que a acção moral plenamente voluntária. Deve responder-se negativamente a esta questão. Sucede na vida moral a mesma coisa que na psicológica : a acção feita por hábito não é menos perfeita, mas sim mais do que a plenamente consciente.

Quem possui um hábito (nadar, escrever à máquina) adquiriu-o através do seu próprio esforço, e a acção dele resultante pode ser classificada com o seu maior valor. Ninguém procura um dactilógrafo principiante pelo facto de lhe custar o seu trabalho um maior esforço ; pretende-se sim aquele que tem prática no seu ofício, precisamente por o exercer sem esforço e com facilidade. De igual modo, a virtude obtém-se através do esforço continuado do sujeito no domínio das paixões e na procura do

bem ; por isso mesmo, as acções que resultam da virtude são plenamente atribuíveis ao sujeito, ainda que lhe sejam fáceis e quase inconscientes, vendo-se o seu mérito aumentado por derivar de um hábito estável adquirido. Por outro lado, a recta vida moral é impossível sem virtudes, da mesma forma que a vida psicológica geral o seria sem hábitos, ou a vida social sem costumes sãos. A dificuldade quotidiana na luta e derrota das paixões seria impraticável sem a ajuda que a natureza e a graça proporcionam ao homem através das virtudes naturais e das doadas.

33. A justiça

A justiça como virtude

A JUSTIÇA, SE ENTENDERMOS, o termo no seu sentido mais amplo, é a prática habitual do bem moral ; este sentido coincide, como veremos, com o que lhe dava Platão, para quem a justiça era o conjunto das virtudes.

Como virtude especial, entende-se por justiça o hábito de dar a cada um aquilo que é seu, aquilo que lhe pertence. Aquilo que a cada pessoa pertence é o seu direito, o seu *jus* (daqui provém *justicia*). S. Tomás definia a justiça como : *constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi.* Uma vontade constante, habitual, de dar a cada um aquilo que por lei natural ou positiva lhe corresponde, isto é, respeitar o seu direito e nunca o prejudicar. Os deveres que derivam da justiça resumem-se nas fórmulas clássicas : *cuique suum* e *neminem laede.*

A justiça é a base em que se apoiam as relações humanas e sobre a qual se constrói a ordem social. Não pode viver pacìficamente uma sociedade que não assente numa mais ou menos

justa correlação entre os direitos e deveres dos seus membros e numa justa distribuição dos bens e tarefas comuns. Por isso mesmo Platão fez da justiça a virtude característica da cidade *(polis)* ou Estado.

Conceitos de justiça para Platão e Aristóteles

A elaboração do conceito de justiça foi feita por Platão e Aristóteles, os dois maiores filósofos da antiguidade clássica. Num e noutro os conceitos de justiça diferem entre si, mas têm uma raiz comum. Para Platão — que consagra a esta ideia o seu diálogo *A República* —, a justiça *é* a harmonia das diferentes partes da alma e uma espécie de resumo das virtudes. Se a *prudência (frónesis)* era a virtude do entendimento ; se a *temperança (sofrosine)* era do apetite inferior, e a fortaleza *(andreia)*, do apetite superior, a *justiça (dikaiosyne)* é a harmonia dessas partes da alma e a virtude da alma por antonomásia. *Homem justo* é, assim, o homem virtuoso por excelência.

A *Cidade* ou o Estado (a *polis*) era para Platão como que uma projecção do homem nas suas diversas faculdades, uma imagem do homem perfeito. Deste modo, a cidade ideal, para Platão, será composta por três classes sociais : o *povo (demos)*, encarregado dos trabalhos de sustento material da comunidade ; os *guerreiros (filakes)*, tendo a cargo a defesa da cidade, e os *sábios (sofoi)*, aos quais cumpre o governo do Estado. Os primeiros correspondem ao apetite na alma e a sua virtude própria é a temperança ; os segundos representam o ânimo e têm como virtude a fortaleza ; os terceiros, simbolizam a razão e devem reger-se pela prudência.

No seu conjunto, a Cidade deve ser a união harmónica destas classes e virtudes, isto é, deve ser justa. A justiça é a virtude da Cidade.

Para Aristóteles, a justiça é a virtude que regula as relações entre as pessoas na vida social, o hábito de dar a cada um aquilo que lhe pertence. Na realidade, trata-se da manifestação externa da harmonia interna da alma, no sentido que lhe deu o seu mestre Platão. O homem equilibrado na sua alma é justo, dando a cada um o que lhe pertence, isto é, pratica a justiça.

Espécies de justiça

Dividimos a justiça em *geral* e *particular*. A justiça dá a cada um aquilo que lhe é devido, isto é, o seu próprio direito. Todavia, esse *cada um* pode ser : o bem da *comunidade* (de que o próprio sujeito faz parte) ou as outras pessoas particulares. A justiça, enquanto inclina o homem para dar à comunidade aquilo que lhe pertence, chama-se justiça *geral* ou *legal*, e esta há-de encontrar-se em grau superlativo naquele que exerce a autoridade. A justiça, enquanto se orienta para dar às outras pessoas aquilo que é delas, segundo uma certa igualdade, chama-se justiça *particular*.

A justiça particular subdivide-se em *comutativa* e *distributiva*.

A justiça *comutativa* inclina a vontade para dar ao próximo o seu estrito direito, conservando a igualdade — por assim dizer, aritmética — entre a coisa dada e a devida. Por exemplo, se após comprar uma mercadoria e pagar o preço correspondente, o comerciante roubar algo ao preço, atenta contra a justiça comutativa, pois não nos dá aquilo que nos deve. Tirar a vida a outrem é a

maior transgressão contra a justiça comutativa, pois não a podemos devolver nem substituir por qualquer coisa de equivalente.

A justiça *distributiva* inclina aquele que tem uma função de governo a distribuir os bens comuns entre os membros da comunidade, não em partes iguais (aritmèticamente), mas sim segundo a proporção dos méritos, serviços ou talentos, isto é, segundo a igualdade de proporções, ou igualdade geométrica.

A «justiça social»

A expressão *justiça social* foi criada por S. S. Pio XI na encíclica *Divini Redemptoris,* e é hoje em dia normalmente utilizada para designar os deveres de patrão e empregados nas relações de trabalho e a regulamentação dos mesmos dentro do chamado Direito de Trabalho.

Os moralistas discutem sobre se a *justiça social* se reduz à justiça geral ou legal (Nosuer, Potiers), ou se é também distributiva e até se poderá ser um tipo específico de justiça (Donat).

A justiça social é composta pela justiça distributiva e pela legal, aplicadas em grande parte aos problemas levantados pelo trabalho.

Justiça e caridade

As relações dos homens dentro da sociedade devem ser regidas não só pela justiça, mas também pela *caridade,* virtude teologal que se sobrepõe àquela virtude natural, elevando-a e aperfeiçoando-a, sem a destruir. A caridade ameniza a justiça, tornando-a paciente, pessoal e fraterna. A exigência da caridade

constituiu a mensagem de Cristo, sendo como que um resumo da Nova Lei : « *Dou-vos um mandamento novo* — disse Cristo — : *amai-vos uns aos outros como Eu vos amo* ».

A justiça era a virtude que regulava a cidade antiga e os socialistas, nos nossos dias, pretendem uma sociedade exclusivamente regida por normas puramente legais. A sociedade de cristãos deve edificar-se sobre a caridade, que impregna de amor e benevolência as relações de justiça.

O fundamento da caridade é o amor de Deus, através do qual se reconhece no próximo o irmão na Redenção, também filho de Deus e por Ele amado. Na caridade, a relação de pura convivência (regida pela justiça) substitui-se pela integração numa comunidade ou corpo místico, que é a Igreja, herança viva de Cristo.

A virtude da caridade deve inspirar as relações normais e diárias com o próximo, determinando as virtudes da cortesia, urbanidade e amabilidade (virtudes da convivência), assim como uma suavidade cordial nas formas de relação com os outros. É frequente justificar a rudeza e incorrecção de trato numa suposta sinceridade ou franqueza e interpretar a cortesia como fingimento e hipocrisia. Contudo, são precisamente a rudeza e a violência voluntárias que costumam ser inspiradas por secretos sentimentos ou por complexos de inadaptação e inferioridade.

34. O direito

Sentidos da palavra direito

A PALAVRA *DIREITO* DERIVA do latim *directus, aquilo que está ou ou é recto.* Na ordem física é *direito* o caminho que conduz, sem desvios, a um fim proposto ; na ordem moral significa a orientação lícita dos nossos actos que nos leva rectamente para o nosso fim natural.

Quando usamos a palavra direito *em sentido subjectivo,* queremos significar *um poder* sobre algo ou alguém, a possibilidade de não nos impedirem uma certa acção. Assim é, quando afirmo que *tenho direito a agir deste modo* ou *não tens direito a essa recompensa.* Contudo, nem a todo o poder *chamamos* direito : quando se trata do simples poder físico de fazer algo ou disso nos apoderarmos, não falamos de direito. Se, por exemplo, tenho ocasião de me apropriar de dinheiro, de forma impune e sem castigos possíveis, poderei afirmar que *poderia tê-lo guardado,* mas nunca que *tinha direito a fazê-lo.*

Digo que tenho direito quando me reconheço com poder sobre algo (coisa ou acção) *de acordo com uma ordem ou com uma rectidão dos actos e das coisas.* Esta ordem (legalidade) conduz-nos àquilo que em definitivo a determina e que é a *lei,* quer seja a lei moral natural, procedente de Deus, quer seja a lei positiva, procedente do legislador humano.

Em sentido objectivo, direito significa a *lei* ou o conjunto de leis que determinam essa ordem em virtude da qual o sujeito possui direitos em sentido subjectivo. Assim, posso falar de um direito natural e de um direito positivo (canónico, civil, etc.).

Finalmente, chama-se também direito à *ciência* que estuda a realidade que é o direito, tanto no seu sentido objectivo como subjectivo.

À noção de direito corresponde, correlativamente, a de *dever.* A todo o direito de uma pessoa, corresponde nas outras um dever de o respeitar e atender. Por conseguinte, enquanto vivemos em conjunto com outras pessoas, não só temos direitos, mas possuímos também deveres, uma vez que temos de respeitar os direitos dos outros homens.

Podemos definir o direito no seu sentido subjectivo, como a faculdade ou poder moral, legítimo e inviolável de possuir, fazer ou exigir de outra pessoa alguma caisa (Entende-se por inviolável, aquilo que não se pode *lìcitamente* impedir).

Natureza e origem do direito. O direito e a moral

O direito é uma exigência da justiça, virtude segundo a qual damos a cada um o que lhe pertence e pela qual se regula a convivência social dos homens. A justiça, como todas as virtudes, é

um hábito de bem, isto é, determina-se pela sua orientação para o bem ou para a lei moral.

O direito positivo nasce, nuns casos, do *legislador,* e da sua vontade justa, e noutras, do *costume,* que é o hábito ou virtude da colectividade, chegando também a *fazer lei ;* pode provir ainda da *jurisprudência,* que é a sentença ou exercício da justiça nos altos tribunais.

De qualquer forma, o direito positivo acaba por ser uma concretização do direito natural naquilo que é necessário para a convivência social e tem, por isso mesmo, um significado moral mais ou menos obrigatório para o sujeito, segundo a importância da obrigação e da relação mais ou menos distante da ordem moral natural. Nem toda a ordem moral se traduz — nem deve traduzir-se — em preceitos jurídicos ; devem sê-lo sòmente aquelas que são necessárias para a vida do homem em sociedade. Embriagar-se pùblicamente, por exemplo, é um delito castigado pelas leis, em virtude dos actos a que pode dar lugar e do mau exemplo que produz ; embriagar-se solitàriamente na própria casa, pode ser um delito moral, mais ou menos grave, mas não pode ser punido pelas leis, uma vez que sòmente afecta o sujeito que o comete. A mesma coisa se pode dizer dos simples pensamentos, desejos ou intenções que não se traduzem em actos.

Elementos do direito. Sujeito e objecto do mesmo. A pessoa jurídica

Em qualquer direito é necessário distinguir quatro elementos : o sujeito que o possui ; o fim, pessoa ou pessoas por ele determinadas ; o objecto sobre o qual se aplica e o fundamento em que assenta.

Sujeito e *fim* de direito, só podem ser constituídos pelas pessoas, uma vez que se trata dum poder moral. Não podem sê-lo os animais ou as coisas, pois, não sendo livres, não podem responsabilizar-se perante a lei, da qual direito e dever procedem, nem assumir o conjunto de deveres inerentes a todo o direito.

Nem só a pessoa individual é sujeito de direito, pois também as associações de pessoas o são (um município, uma sociedade anónima). Estas pessoas colectivas, enquanto sujeitas de direito, chamam-se *pessoas jurídicas.*

Objecto de direito é o próprio conteúdo *(jus)* reclamado pelo sujeito. Assim, por exemplo, o objecto do direito de propriedade é diferente do objecto do direito de associação. Deste modo os sujeitos têm objectos distintos : uns referem-se a seres inteligentes ; outros, a seres inanimados, etc. Quando se trata de pessoas, estas não podem ser objecto absoluto de direito. Podemos, por exemplo, ter direito ao trabalho duma pessoa em virtude de um contrato, mas não o possuímos sobre a pessoa em si, como era suposto pela antinatural instituição da escravatura.

Título ou fundamento, é aquela razão em virtude da qual uma pessoa se constitui em sujeito de um direito, ou também, em sentido limitado, ao facto concreto que lhe dá origem.

Classificação dos direitos

Pode classificar-se o direito no seu *sentido subjectivo* (faculdade de exigir ou fazer algo) e no *sentido objectivo* (conjunto de leis ou normas que regem as relações das pessoas, ao viverem em sociedade).

No seu *sentido subjectivo,* os direitos classificam-se conforme a sua *origem* e o seu *objecto.* Pela sua *origem,* podem ser *inatos* (naturais) ou *adquiridos* (por participar numa determinada sociedade). Pelo seu *objecto,* podem ser *pessoais* (faculdade ou poder sobre a actividade doutra pessoa) e *reais* (sobre as coisas). Os direitos reais podem ser de *propriedade* ou sobre as *coisas alheias* (*in re aliena :* servidão, hipoteca, etc.).

No seu sentido *objectivo,* o direito pode dividir-se conforme a sua *origem* ou o seu *conteúdo.*

a) Em função da *origem* destes direitos, podemos distinguir o *direito natural* e o *direito positivo.*

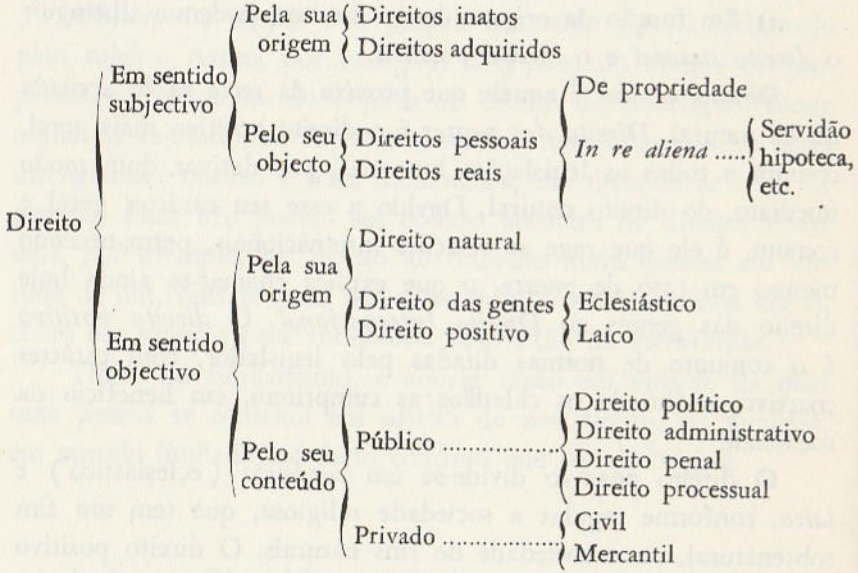
Direito natural é aquele que provém da recta razão apoiada na lei natural. *Direito das gentes* é o direito positivo mais geral, comum a todas as legislações humanas, por derivar dum modo imediato, do direito natural. Devido a esse seu carácter geral e comum, é ele que rege as relações internacionais, permanecendo mesmo em caso de guerra, o que explica chamar-se ainda hoje direito das gentes ao *Direito Internacional.* O *direito positivo* é o conjunto de normas ditadas pelo legislador, com carácter coactivo, a fim de os cidadãos as cumprirem, em benefício da sociedade.

O direito positivo divide-se em *canónico* (eclesiástico) e *laico,* conforme regular a sociedade religiosa, que tem um fim sobrenatural, ou a sociedade de fins naturais. O direito positivo recolhe-se em *compilações* e *códigos.* Chama-se *compilações* a um conjunto de leis ordenadas segundo a ordem cronológica em que apareceram. As colecções de leis sistemáticas organizadas por assuntos, chama-se *código* (por exemplo, o Código civil, o Código penal, o Código mercantil).

b) Em função do *conteúdo,* o direito pode dividir-se em *público* e *privado.*

O direito *público* é o conjunto de normas que regula a estrutura e o funcionamento do Estado, tanto em si mesmo (direito *político* e *administrativo*), como na sua função de protecção nas relações de trabalho (direito *social*) e defesa da lei (direito *penal* e *processual*).

Direito *privado* é o conjunto de normas que regula as relações entre as diversas pessoas naturais ou jurídicas. O direito *civil* e o direito *mercantil* são partes do direito *privado*.



35. Os deveres do homem

Relação entre direito e dever. Conceito de dever

No sentido subjectivo o direito é, como vimos, a faculdade moral de fazer ou exigir algo que por lei (natural ou positiva) nos corresponde. Dado que só perante outra pessoa podemos ter tal exigência moral, sucede que a todo o direito num indivíduo corresponderá um *dever* inevitável pertencente a um outro. O direito, considerado em si mesmo, é anterior ao dever, e até o dever radical de obediência à lei divina é posterior ao direito que o mesmo Deus tem de ser respeitado pela criatura.

O dever é a vinculação que nos obriga a respeitar o direito duma pessoa, sobretudo o de Deus, autor das leis naturais e da ordem.

Como já dissemos, o direito pode ser *natural* ou *positivo*. Recìprocamente, o dever será também *natural* ou *positivo*. No primeiro caso há uma relação de tipo moral, na medida em que o dever se mantém simplesmente num âmbito natural. No segundo

caso, a relação é *jurídica,* uma vez que nasce com uma sanção de tipo legal positivo.

Classificação dos deveres

Os deveres podem classificar-se atendendo ao *fundamento* e ao *fim* dos mesmos.

Em função do fundamento, os deveres dividem-se em *absolutos* e *derivados.*

Os *deveres absolutos* emanam da própria condição da pessoa humana e correspondem aos direitos inatos, como seja o facto de termos de respeitar a vida do próximo.

Os *deveres derivados* emanam das situações concretas das pessoas na sociedade e correspondem aos direitos adquiridos. Assim, o dever de obedecer a um governante, deriva da situação deste enquanto tal e da nossa vinculação à comunidade que governa, apesar destas circunstâncias poderem variar.

Quanto ao seu *fim,* os deveres classificam-se conforme as pessoas para quem são dirigidas. O dever é a inclinação moral para o reconhecimento dum direito ; como só as pessoas são sujeitos de direito, deduz-se que sòmente as pessoas poderão ser *fim* dos nossos deveres. Consequentemente, conforme as classes de pessoas, assim teremos diferentes tipos de deveres : para com *Deus,* para com os *outros* e para *connosco.*

Deveres para com Deus

Sendo Deus o criador do nosso ser, compreender-se-á :

A) Que *Lhe devemos* o nosso ser ; por conseguinte, temos deveres de justiça para com Ele, ainda que nunca o possamos compensar completamente de tudo aquilo que dele recebemos.

B) Todavia, nem só deveres de justiça, mas também de caridade, uma vez que Ele é o supremo bem, o ser màximamente amado. Amar a Deus sobre todas as coisas, isto é, preferir perdê-las a todas do que negá-Lo ou ofendê-Lo, é o fundamento da vida religiosa.

Estes deveres de justiça e caridade para com Deus concretizam-se na virtude da *religião,* pela qual oferecemos a Deus o devido tributo de fé, amor, adoração e culto.

Deveres para com o próximo

Na pessoa do próximo, podemos distinguir o seu *corpo* e a sua *alma.* Consequentemente distinguiremos :

a) *Deveres para com o corpo alheio :* o principal dever é o de respeitar a vida e a integridade física do próximo — *não matar.* Este dever é dispensado no caso de legítima defesa ou no do carrasco, já que este último é um puro instrumento representativo da punição social.

b) *Deveres para com a alma alheia :*

Deveres relativos ao entendimento. O principal deles é a veracidade, isto é, a adequação das palavras com o pensamento, pois assim o exige o fim natural da palavra e o direito do próximo de não ser enganado. Alguns autores defendem a mentira como arma política indispensável ; assim o fazem os regimes socialistas e totalitários, que afirmam a necessidade estatal de uma informação controlada e duma diplomacia exterior ao serviço da qual sejam colocadas a verdade e o erro. Todavia, isto é desconhecer que o governante humano recebe a sua autoridade

de Deus e que a ordem jurídica há-de basear-se, para o ser, na lei moral natural.

É verdade que nem a toda a gente, nem em todas as ocasiões estamos obrigados a dizer a verdade. Mas não declarar a verdade devido a um sério motivo não supõe faltar a ela nem dizer mentira. A mentira e a hipocrisia (mentira em acção) não são lícitas porque constituem uma violação dos fins intrínsecos da linguagem e dos meios de expressão, opondo-se ao direito do próximo a possuir a verdade e a não ser induzido em erro.

Deveres relativos à vontade. O dever principal é não perturbar a vontade do próximo, respeitando-a na sua natureza íntima e na sua liberdade. Por isso, não é legítimo manter a escravatura sob qualquer das suas formas, antiga ou moderna.

c) *Deveres para com os bens alheios :* o bem mais precioso de cada um é — ou deve ser — a sua própria reputação, isto é, o bom nome que a sua vida moral lhe veio a merecer perante os demais. A calúnia e a maledicência opõem-se ao primeiro dever para com os bens do próximo. Deste modo, é também dever para com os bens alheios, o respeito à sua legítima propriedade privada, tanto na actuação privada como na pública.

Deveres para connosco

O primeiro dever para com nós próprios consiste no recto amor de si próprio, respeitando e amando a vida que Deus nos deu e a tendência para a verdade e para o bem por Ele transmitidos através da vida racional. Este dever especifica-se em vários outros para com a alma e para com o corpo.

a) *Para com a alma :* é fundamental procurar com todas as nossas forças uma recta ordenação da nossa vida que, assentando

na verdade, nos possa levar à formação das virtudes intelectuais e morais.

b) *Para com o corpo :* o principal dever consiste na preservação da vida que Deus nos deu, evitando malbaratá-la no vício ou na temeridade. E evitando sobretudo o suicídio que, quando é plenamente consciente, implica uma íntima rebeldia contra o ser e a vida em que Deus nos mantém e, em definitivo, contra o próprio Deus.

Filosofia da Sociedade

36. Sociologia

Conceito e objecto da sociologia

O ESTUDO DA JUSTIÇA, do direito e dos deveres conduz-nos à noção de *sociedade,* realidade formada pelo homem e seus semelhantes, na qual se exerce a virtude da justiça e se estabelece a relação de direito e de dever.

O que é a sociedade, qual a sua origem e fins, qual a sua forma ideal, sempre foram temas de reflexão que ocuparam os filósofos desde a antiguidade clássica. Platão e Aristóteles tiveram uma filosofia da sociedade, assim como todos os grandes pensadores e sistematizadores da filosofia.

Esta reflexão filosófica sobre a sociedade, tão antiga como a filosofia, difere, contudo, daquilo que modernamente se apelidou de *sociologia,* um nome híbrido de raiz latina e grega. Considera-se fundador desta nova ciência o francês *Augusto Comte,* que viveu na primeira metade do século passado e cujo sistema de pensamento se chamou *positivismo.* Para o positivismo, o único conhecimento possível para o homem (e verdadeiro) é o

utilizado pelas ciências físico-matemáticas, conhecimento que prescinde de causas e princípios últimos, atendendo sòmente aos factos concretos e experimentais, obtendo a partir deles um conhecimento relativo e experimental. Segundo Augusto Comte, também dos factos sociais se pode obter um conhecimento deste género que sirva para *prever* o seu desenvolvimento e para *organizar* a sociedade do futuro.

Deste modo, assim como a antiga Filosofia da Sociedade considerava os factos sociais como *resultados* compreensíveis a partir da vida pessoal e da natureza humana, pretende a sociologia moderna ver como factos originais as formas e realidades sociais, estudando-as através de procedimentos próprios e científicos, semelhantes àqueles que são empregues pelas ciências particulares no estudo do sector da realidade por elas abrangido.

Possibilidade e limites da sociologia

A) *Possibilidade da sociologia.* — A sociologia, enquanto ciência, é possível por existirem factos e relações caracterìsticamente sociais e por se poderem descobrir conexões causais entre estes factos, significativas dum conhecimento das suas estruturas internas.

Dum modo geral, o conhecimento de um campo de objectos permite *prever* novos factos. É o que acontece, quando conseguimos conhecer e organizar mentalmente os movimentos dos planetas, prevendo eclipses, isto é, construindo mentalmente factos que, ràpidamente, se vão confirmar.

Neste sentido, a sociologia é uma ciência, pois prevê uma série de fenómenos sociais.

B) *Limites da sociologia.* — Contudo, as formas sociais estão incarnadas em seres humanos, que sendo livres, podem reagir

perante essas formas, fugindo às leis sociológicas. Devido a este facto :

a) Nem as leis sociais podem esgotar a totalidade da vida humana, que é muito mais complexa e imprevisível ;

b) Nem as suas previsões são fatais ou matemáticas. São simplesmente leis prováveis, segundo as regras das grandes quantidades. Assim, se numa cidade de um milhão de habitantes for lei sociológica a existência anual de dez assassínios e duzentas mortes por acidente, não quer isto dizer que estas leis se refiram aos indivíduos concretos, nem que determinado cidadão vá ser assassinado ; o que se pretende constatar é o facto destas leis se verificarem com relativa exactidão.

Isto limita a sociologia, que não pode emitir leis necessárias, contra o que pensavam alguns sociólogos dos fins do século passado. Todavia, este facto não anula o carácter científico da sociologia. Pode, pois, admitir-se uma sociologia científica junto à filosofia da sociedade, sempre que se aceitem os limites que a individualidade e liberdade humanas impõem à previsão e às leis sociológicas e que se prescinda das pretensões do sociologismo ao pretender organizar tècnicamente a sociedade mediante o conhecimento e a previsão sociológica. Com estas limitações, o estudo da sociologia é útil a muitas esferas do saber e da acção, especialmente a política, como arte de governar as sociedades humanas.

Métodos sociológicos

A investigação das estruturas e leis sociológicas pode desenvolver-se segundo diferentes métodos, permitindo-nos alcançar distintos aspectos e níveis da realidade social :

A) *O método filosófico,* que procura a compreensão, as razões últimas dos fenómenos sociais e o seu significado mais

profundo, tanto no homem como no mundo. O método filosófico aplicado à sociologia é aquilo que chamamos Filosofia da Sociedade.

B) *O método das ciências positivas.* Não procuramos com ele os últimos princípios, mas sim, conceitos e relações causais, mais concretos e úteis para organizar com precisão e em pormenor o campo dos factos sociológicos. Podem assinalar-se vários métodos aplicáveis à sociologia :

a) Existe uma orientação da sociologia, eminentemente empírica, inclinada para a *sociologia histórica* ou para a *sociografia.* Preocupa-se com o registar dos factos e formas concretas, procurando a filiação histórica (por exemplo : sociologia da família monogâmica, de determinada sociedade secreta, etc.). Le Play é um autor clássico dentro desta orientação, com as suas monografias sociológicas.

b) Outra corrente sociológica trata dos factos sociais como realidades *físicas,* procurando determinar os seus factores internos, o seu grau de coesão, as suas correlações causais, etc. Para isso, aplica os métodos de *pesquisa* e *sondagem,* assim como a determinação de *atitudes* psico-sociológicas, sempre auxiliada por procedimentos estatísticos. A actual sociologia americana orienta-se por este caminho (Dewey, Lewin, Sorokin, etc.).

c) Finalmente, existe uma outra direcção da sociologia positiva, chamada *sociologia pura,* que procura delimitar *figuras ou formas sociológicas abstractas,* para além dos tempos e lugares, da mesma forma que a geometria estuda as figuras e formas geométricas em abstracto e não nas suas realizações. Entre estas formas sociológicas distingue Von Wiesse, por exemplo, as *massas,* os *grupos* e as *colectividades abstractas,* cada uma das quais possui características de coesão e relações próprias. Von Wiesse, Simmel, Max Weber, Mannhein, são sociólogos inclinados para estes ramos da sociologia.

37. A sociedade

A sociedade humana

O HOMEM SEMPRE VIVEU EM SOCIEDADE, em todos os tempos e lugares. Contràriamente aos animais, que vivem geralmente isolados, ou sòmente se unem transitòriamente para os fins de procriação, o homem habita sempre um meio social (sociedade política) no qual encontra o seu modo normal de viver e a expansão da sua personalidade.

Este facto é, antes de mais, uma necessidade para o homem. Os animais possuem no corpo meios individuais de defesa, neles existindo instintos muito vigorosos orientados para a procura do necessário à sua vida. O homem, de delicado organismo e único ser do universo vacilante, seria o mais desprotegido de todos os animais se não vivesse em sociedade. Daqui deriva o facto de só muito raramente e por acidente, se poder encontrar um homem que viva em isolamento absoluto (devido a abandono na infância, naufrágio, ou causa similar) e, mesmo nestes casos, ou se trata

duma vida profundamente antinatural (animalizada) ou é uma situação transitória, na permanente expectativa do regresso ao meio social.

A sociedade, contudo, substitui com vantagens tudo aquilo que de defesa e instinto possa faltar ao homem, fazendo dele o animal menos exposto ao perigo e servidão natural, o mais livre e menos pobre ; e de tal forma o faz, que pode afirmar-se com inteira propriedade que o ser humano é um *animal social.* Todavia, contràriamente aos animais gregários (formigas, enxames de abelhas), a sociedade não é algo que absorva a individualidade de cada homem, transformando-o num simples operário do grupo, pois é dentro dela que este desenvolve e faz frutificar a sua personalidade, com um sentido e finalidade próprias e independentes do grupo.

Deste modo, podemos dizer, em termos gerais, que *sociedade política é uma união estável de homens, determinando entre eles relações de convivência, hierarquia e comunidade espiritual.*

Noções erróneas sobre a origem e natureza da sociedade. O individualismo ou teoria do pacto social

O facto universal e constante do homem viver em sociedade levantou aos investigadores o problema de saber em que modos é estabelecido o agrupamento humano. Tratar-se-á de algo anterior e superior aos indivíduos que a compõem, ou, pelo contrário, será o resultado de um acordo entre eles estabelecido ? Qual é, enfim, a sua natureza e origem ?

Desde o século XVII ao XIX, esteve muito em voga a teoria individualista ou do *pacto social* sobre a origem da sociedade, teoria que é uma consequência do racionalismo moderno.

Segundo este sistema, a sociedade nasceu a partir dum *pacto* ou acordo voluntário entre os homens que primitivamente viviam isolados, renunciando assim a uma parte da sua originária liberdade, a fim de adquirirem a segurança e cooperação que a sociedade lhes podia oferecer. Deste modo, a sociedade é posterior ao indivíduo, e não essencial, acessória, no que respeita à sua natureza, uma vez que o homem pode viver, segundo esta teoria, independentemente da sociedade.

J. J. Rousseau (1712-1778) na sua obra *O Contrato Social,* afirmou que o homem é livre e bom por natureza, sendo precisamente a convivência social a causa da sua decadência e corrupção. Para Rousseau, a sociedade só pode justificar-se por um contrato entre os homens, e ùnicamente é justa quando permite no seu seio toda a liberdade possível do indivíduo, ou seja, a máxima expansão da sua natureza bondosa. Consequentemente, o poder e as funções da autoridade política deverão ser as mínimas, sem mais nada para além daquilo que seja necessário para assegurar a convivência e permitir a mais ampla liberdade de todos. Por tudo isto, Rousseau é considerado como um dos fundadores do *liberalismo* político moderno. Contudo, nunca esta teoria foi confirmada pelos factos. Os homens e os povos, quanto mais primitivos são, mais ligados nos aparecem a sociedades fechadas, com ritos, costumes ou autoridades poderosos. As investigações arqueológicas e antropológicas também não descobriram nunca o selvagem livre e feliz de teoria individualista ; pelo contrário, encontraram unidades tribais, tanto mais herméticas, quanto mais afastadas numa antiguidade remota. Parece, portanto, que a socie-

dade não se pode considerar como algo de posterior ao indivíduo, nem como o produto da sua livre e voluntária convenção ou acordo.

O universalismo social. A sociedade como realidade primeira supra-individual

No extremo oposto ao do individualismo, encontram-se as doutrinas *universalistas* ou totalitárias sobre a origem da sociedade. Segundo elas, a sociedade é *uma realidade anterior e superior ao indivíduo,* a partir da qual este recebe a sua personalidade e os seus direitos. Não quer dizer que os partidários destas teorias afirmem a existência duma sociedade sem indivíduos e anterior a estes, o que seria impossível de conceber e imaginar. Todavia, concebem a sociedade primitiva como algo de semelhante a uma colmeia ou formigueiro, em que apenas se apreciam as diferenças individuais entre os animais nelas existentes, inteiramente dominados pelo trabalho e finalidade comuns. Segundo eles, é o desenvolvimento progressivo das sociedades o que vai permitir a diferenciação e autonomia dos seus membros mediante um constante afrouxamento dos vínculos internos, à medida que se vai tornando forte e organizada. Deste modo, a individualidade nasce da sociedade, dela procedendo também todos os direitos e liberdades de que podem desfrutar os indivíduos, seus membros.

Existem diversos tipos de universalismo social. Para uns, essa sociedade originária da qual brotou a individualidade e o carácter dos homens é a *Nação* ou Estado histórico (nacionalismos totalitários) ; para outros, a *raça* (racismo) ; para outros, uma

espécie de *organismo social* com leis próprias (sociologismos biológicos). Podem citar-se como representantes desta teoria os grandes filósofos do Idealismo alemão do séc. XIX (Fichte, Scheling, Hegel), os sociólogos de tipo organicista (Spencer), os partidários da psico-sociologia (Durkheim) e os nacionalismos totalitários deste século.

Também a experiência comum e a investigação histórica lutam contra esta teoria em qualquer das suas expressões. Em nenhuma sociedade humana, por muito fechada e primitiva que seja, chega a perder-se a personalidade de cada homem até ao extremo de se reduzir inteiramente à vida do grupo, nem se pode explicar o progresso das sociedades sem a iniciativa e a acção dos homens concretos de destacada personalidade. A sociedade é sempre sociedade de homens, e nada sucede na zona do humano sem a intervenção da vontade dos indivíduos particularmente considerados.

A sociedade como fruto da natureza social do homem. Teoria aristotélica

Aristóteles chamou ao homem *animal político,* pretendendo dizer que o *ser humano é, por natureza, social.* Isto supõe que, segundo a doutrina do filósofo grego, a sociedade não é algo que exista para além do homem, como pretende o universalismo social ; nem é também o resultado dum acordo voluntário entre homens que viviam isolados, como pretende o individualismo. A sociedade é, para Aristóteles, *algo que nasce da própria natureza humana,* ou por outras palavras, o homem é um ser orientado interiormente para uma vivência social.

Esta profunda doutrina de Aristóteles, que resolve a contradição entre o individualismo e o socialismo, tem várias consequências muito importantes :

Em primeiro lugar, faz-nos ver que, nem o indivíduo puro, nem a sociedade em si existem na realidade, pois aquilo que existe são os homens concretos e pessoais, simultâneamente individuais e sociais. Os homens têm todos algo de puramente seu, que os diferencia dos demais (a sua individualidade); mas, aquilo que são, o que desejam e pensam, receberam-no da sociedade, através da educação e do ambiente social. Se tirássemos tudo isto a um homem, pouco nos restaria dele, a não ser uma pura potencialidade de ser, que há-de actualizar-se ao longo da sua vida de relação com os outros, isto é, como parte duma sociedade. Assim, individualidade e sociedade são *aspectos* duma única realidade, o homem concreto, que é individual e social. Nem o indivíduo isolado, nem a sociedade em si mesma realmente ; o que é real são os homens individuais vivendo em sociedade, dela nutrindo o seu espírito e nela se realizando.

RAÍZES DA SOCIEDADE NO SER HUMANO

Uma segunda consequência desta teoria é o facto da sociedade humana, a sua estrutura interna e o seu governo não poderem ser algo que se estabeleça em virtude dum mero acordo racional, como pretendiam as teorias individualistas e racionalistas que produziram a Revolução Francesa. A partir da Revolução pretendeu-se reconstruir a sociedade política partindo duma assembleia constituinte que elaboraria uma Constituição ou Lei racional e perfeita, que a orientaria para sempre. Se a sociedade brota da totalidade da natureza humana, não deverá ser assunto exclusivo

da razão ou da vontade racional dos seus membros, uma vez que o sentimento, a memória colectiva e o instinto também participam na sua formação concreta e temporal.

Efectivamente, todos vemos que as sociedades históricas (as nações, por exemplo) são um conjunto de sentimentos, crenças, emoções, hábitos colectivos, recordações e impulsos comuns, muito difíceis de diferenciar. Constatamos também que, no decurso da sua vida colectiva, influem com a mesma força das decisões e projectos racionais que lhe dão o seu dinamismo e renovação, os costumes e crenças que lhe transmitem a estabilidade e características mais profundas.

Apêndice

Selecção de Textos Filosóficos

HERÁCLITO (séc. v a. C.)

SOBRE O DEVIR COMO ANTERIOR AO SER E AO CONCEITO

...Enquanto que todas as coisas se corrompem (mudam ou transformam-se) de acordo com a minha palavra, os homens comportam-se como se não tivessem experiência alguma disso, empregando palavras e acções próprias para explicar as coisas, cada uma por sua própria natureza, e assinalar o verdadeiro estado da questão. Mas os homens são tão inconscientes sobre as coisas que actuam quando estão despertos como quando dormem (...).

Aqueles que falam com a mente não podem senão tornar-se fortes com o *comum às coisas,* da mesma forma que uma cidade se torna forte com a sua lei e muitos fazem-no ainda mais fortemente que ela. Mas todas as leis humanas nutrem-se com a divina e una (eterna e móvel), e esta impera onde quer que seja e prevalece sempre e em todos os momentos.

(*Fragmentos.* Col. Diels, 1, 114.)

PARMÉNIDES (séc. V a. C.)

SOBRE O SER IMUTÁVEL E UNO

Vem, pois ; vou falar-te (e peço-te que penetres bem
as minhas palavras).
Quais são as únicas vias lícitas de indagação. A primeira
Afirma *o que é e não pode ser,* e este
É o caminho da convicção que segue a verdade. Mas o outro
Afirma : *não é e este não-ser tem que ser.*
Este último caminho, hei-de dizer-te, não se pode seguir.
Pois o que não é não podes conhecê-lo (já que isto
Se encontra para além do nosso alcance), nem podes
exprimi-lo com palavras
Pois pensar e ser são uma e a mesma coisa.

(Poema de Parménides. *Fragmentos.* Col. Diels, 2 e 3.)

PLATÃO (séc. IV a. C.)

O MITO DA CAVERNA (SOBRE A CONDIÇÃO HUMANA)

— Agora representa o estado da natureza humana, relativamente à ciência e à ignorância, segundo o quadro que te vou traçar. Imagina um antro subterrâneo, que tenha em toda a sua longitude uma abertura que dê livre entrada à luz, e nesta caverna homens encadeados desde a infância, de forma que não possam mudar de lugar nem virar a cabeça por causa dos cadeados que lhes prendem as pernas e o pescoço, podendo sòmente ver os objectos que têm em frente. Por trás deles, a certa distância e a

conveniente altura, imagina uma fogueira cujo resplendor os ilumina e um caminho escarpado entre este fogo e os cativos. Imagina ao longo deste caminho um muro semelhante aos tabiques que os charlatães põem entre eles e os espectadores para lhes ocultar a combinação e os truques secretos das maravilhas que lhes mostram.

— Estou a imaginar tudo isso.

— Imagina pessoas que passam ao longo do muro levando objectos de toda a espécie, figuras de homens, de animais, de madeira ou de pedra, de forma que tudo isto apareça sobre o muro. Entre os portadores de todas estas coisas, uns detêm-se a conversar e outros passam sem dizer nada.

— Estranhos prisioneiros e quadro singular !

— Todavia, parecem-se connosco ponto por ponto. Acreditas que possam ver outra coisa de si mesmos e dos que estão ao seu lado senão as sombras que vão produzir-se em frente deles no fundo da caverna ?

— Como haviam de poder ver mais, se desde o seu nascimento estão obrigados a ter a cabeça imóvel ?

— E a respeito dos objectos que passam por trás deles, poderão ver outra coisa para além das sombras dos mesmos ?

— Nada mais poderão ver.

— Se pudessem conversar uns com os outros, não convencionariam dar às sombras que vêem os nomes das próprias coisas ?

— Sem dúvida.

— E se no fundo da sua prisão houvesse um eco que repetisse as palavras dos transeuntes, não imaginariam ouvir falar as próprias sombras que passam diante dos seus olhos ?

— Assim seria.

— Por fim, não acreditariam que pudesse existir outra realidade para além dessas mesmas sombras ?

— Sem dúvida.

— Repara agora no que naturalmente deve suceder a esses homens, se os libertam das cadeias e os curam do seu erro. Que se liberte um destes cativos, que se force de repente a levantar-se, a virar a cabeça, a caminhar e olhar de lado a luz ; fará todas estas coisas com um esforço incrível ; a luz magoar-lhe-á os olhos, e este encadeamento, impedi-lo-á de distinguir os objectos cujas sombras via antes. Que pensas que responderia se se lhe dissesse que até então só tinha visto fantasmas e que agora tinha diante da sua vista objectos mais reais ou mais aproximados da verdade ? Se em seguida lhe mostrassem as coisas à medida que se vão apresentando e à força de perguntas o obrigássemos a dizer o que são, não se faria nele maior conflito e não estaria ele mesmo persuadido de que aquilo que via antes era mais real que o que agora se lhe mostrava ?

— Certamente.

— E se o obrigássemos a olhar o fogo, não sentiria dor nos olhos ? Não viraria a vista para olhar as sombras, nas quais se fixa sem esforço ? Não acreditaria achar nestas mais nitidez e claridade do que em tudo o que agora se lhe mostra ?

— Seguramente.

— Se depois o tiram da caverna e o levam pelo caminho áspero e escarpado até encontrar a claridade do Sol, que suplício seria para ele ver-se arrastado dessa maneira ! Como se enfureceria ! E quando chegasse à luz, deslumbrados os seus olhos com tanta claridade, poderia ver algum destes numerosos objectos a que chamamos seres reais ?

— Imediatamente, não poderia.

— Necessitaria indubitàvelmente de algum tempo para se habituar a isso. O que distinguiria mais fàcilmente seria, primeiro, as sombras ; depois, as imagens dos homens e demais objectos reflectidos na superfície das águas, e, dirigiria os seus

olhos para o céu, o qual poderia olhar mais fàcilmente durante a noite à luz da Lua e das estrelas do que em pleno dia à luz do Sol.

— Sem dúvida.

— E por fim poderia não só ver a imagem do Sol nas águas e onde quer que se reflectisse, mas também fixar-se nele e contemplá-lo lá onde verdadeiramente se encontra.

— Assim seria.

— Depois disto, começando a raciocinar, chegaria a concluir que o Sol é quem cria as estações e os anos, que governa todo o mundo visível e que é de certo modo a causa de tudo o que se via na caverna.

... ...

— Pois bem, meu querido Glaucón, esta é precisamente a imagem da condição humana. O antro subterrâneo é este mundo visível ; o fogo que o ilumina é a luz do Sol ; este cativo que sobe a região superior e a contempla é a alma que se eleva até à esfera inteligível. Está aqui, pelo menos, o que eu penso, já que queres sabê-lo. Sabe Deus se é conforme com a verdade. Quanto a mim o que penso é o seguinte : nos últimos limites do mundo inteligível está a Ideia de Bem, que se percebe com dificuldade ; mas uma vez percebida não se pode deixar de tirar a consequência de que ela é a causa primeira de tudo o que há de belo e bom no universo ; que, neste mundo visível, ela é quem produz a luz e o astro de que esta procede directamente ; que no mundo invisível gera a verdade e a inteligência, e, por fim, que há-de ter fixos os olhos nesta ideia aquele que queira conduzir-se sàbiamente na vida pública e na privada.

— Sou da tua opinião, tanto quanto posso compreender o teu pensamento.

— Admite portanto, e não te surpreenda, que os que chegaram a esta sublime contemplação se desinteressem de tomar

parte nos negócios humanos e que as suas almas aspirem sem cessar a fixar-se neste lugar elevado. Assim deve suceder se tiver de ser conforme o quadro alegórico que te tracei.

(*República*, L. VII.)

ARISTÓTELES (séc. IV a. C.)

ORIGEM DO ESTADO E DA SOCIEDADE

Todo o Estado é, evidentemente, uma associação, e toda a associação não se forma senão tendo em vista algum bem, já que os homens, quaisquer que sejam, nunca fazem nada senão com vista ao que lhes parece ser bom. É claro, portanto, que todas as associações tendem a um bem de certa espécie, e que o mais importante de todos os bens deve ser o objecto da mais importante das associações, daquela que contém todas as outras e a qual se chama precisamente Estado ou associação política.

... ...

A associação de muitas cidades forma um Estado completo, que chega, se assim se pode dizer, a bastar-se absolutamente a si mesmo, tendo por origem as necessidades da vida e devendo a sua subsistência ao facto de serem estas satisfeitas.

Assim, o Estado procede sempre da natureza, da mesma forma que as primeiras associações, cujo fim último é aquele ; porque a natureza duma coisa é precisamente o seu fim, e aquilo que é cada um dos seres quando alcançou o seu completo desenvolvimento chama-se a sua natureza própria, quer se trate dum homem, de um cavalo ou de uma família. Pode dizer-se ainda que este destino e este fim dos seres é para eles o primeiro dos bens, e bastar-se a si mesmo é, por outro lado, um fim e uma felicidade.

Donde se conclui evidentemente que o Estado é um facto natural, que o homem é um ser naturalmente sociável e que aquele que vive fora da sociedade por vontade própria e não por efeito do acaso é, certamente, ou um ser degradado ou um ser superior à espécie humana ; e a ele podem aplicar-se aquelas palavras de Homero :

« *Sem família, sem leis, sem lar...* ».

O homem que fosse por natureza tal como o pinta o poeta, só respiraria guerra, porque seria incapaz de se unir a coisa alguma, como sucede com as aves de rapina.

Se o homem é infinitamente mais sociável que as abelhas e todos os outros animais que vivem em grupos, é evidentemente, como já disse muitas vezes, porque a natureza não faz nada em vão. Pois bem : ela concede a palavra exclusivamente ao homem. É verdade que a voz pode realmente exprimir a alegria e a dor, e estas não faltam aos outros animais, porque a sua organização permite-lhes sentir estas duas impressões e comunicá-las entre si, mas a palavra foi concedida para expressar o bem e o mal e, consequentemente, o justo e o injusto. O homem tem isto de único entre todos os animais : só ele percebe o bem e o mal, o justo e o injusto, e todos os sentimentos da mesma ordem cuja associação constitui precisamente a família e o Estado.

... ...

O que prova claramente a necessidade natural do Estado e a sua superioridade sobre o indivíduo é que, se não se admitisse, resultaria que o indivíduo poderia então bastar-se a si mesmo separado do todo e do resto das partes ; mas aquele que não pode viver em sociedade e que no meio da sua independência não tem necessidades, não pode ser nunca membro do Estado ; é um bruto ou um Deus.

A natureza arrasta, assim, instintivamente todos os homens para a associação política. O primeiro que a instituiu fez um

imenso serviço, porque o homem, quando alcançou toda a perfeição possível é o primeiro dos animais ; é o último quando vive sem leis e sem justiça. Com efeito, nada há de mais monstruoso que a injustiça armada. O homem recebeu da natureza as armas da sabedoria e da virtude, que deve empregar sobretudo para combater as más paixões. Sem a virtude é o ser mais perverso e mais feroz, porque só tem os arrebatamentos brutais do amor e da fome. A justiça é uma necessidade social, porque o direito é a regra de vida para a associação política e a decisão do justo é aquilo que constitui o direito.

(*A Política,* I.)

SÉNECA (séc. I)

SOBRE A PROVIDÊNCIA DIVINA

Entre Deus e os homens justos há uma certa amizade muda, mediante a virtude ; e quando disse amizade, deveria ter dito uma estreita familiaridade, e até uma certa semelhança (...). Porque Deus, como o bom pai, cria com dureza e às vezes severidade os filhos que mais ama. Por isso, quando vires que os homens justos e amados por Deus padecem trabalhos e fadigas, caminhando encosta acima, e que pelo contrário os malvados estão felizes e abundantes em prazeres, convence-te que, assim como nos agrada a modéstia dos filhos e os refreamos com melancólico recolhimento, assim faz Deus, não tendo em deleites o homem bom, a quem submete a exercício para que se faça duro, porque o prepara para si.

... ...

Empalidece a virtude se não encontra adversário, e conhece-se quão grande é, quando no sofrimento mostra o seu valor. Sabei,

pois, que os homens bons hão-de comportar-se dessa forma, sem temer o áspero e difícil, nem queixar-se da fortuna adversa. Tomam como bom tudo quanto lhes sucede, convertendo-o assim em bem, pois não conta aquilo que se sofre, mas sim o denodo com que se sofre. Não consideras quão diferentemente perdoam os pais e as mães ? Eles querem que seus filhos se exercitem nos estudos sem lhes consentirem ociosidade, secando-lhes talvez o suor e as lágrimas ; mas as mães procuram retê-los no seu seio e à sua sombra sem que jamais chorem, sem que se entristeçam nem trabalhem.

Deus tem para com os bons ânimo paternal, e quanto mais os ama, mais os fatiga quer com obras, quer com dores ou percas, para que com isso cobrem verdadeiro esforço. Os que estão mergulhados na preguiça desmaiam não só no trabalho, mas também com o peso, desfalecendo com a sua própria carga. A felicidade que nunca foi ofendida não sabe sofrer golpe algum ; mas onde se teve continua luta com as incomodidades, criam-se calos com as injúrias sem nos rendermos ao infortúnio, pois ainda que o forte caia, luta de joelhos.

(*A Lucilio,* I, II.)

SANTO AGOSTINHO (séc. IV)

SOBRE A LEI ETERNA

AGOSTINHO — Quem deseja viver honestamente, pergunto eu, ama a lei tão-só porque lhe parece recta, ou encontra-a tolerável e formosa porque, mediante ela, vem aos homens de boa vontade a felicidade e aos maus a miséria ?

EVODIO — Ama-a com toda a sua alma e, precisamente, vive bem porque a respeita.

AGOSTINHO — Pois bem : ao amá-la, amo algo mutável e temporal, ou algo estável e sempre eterno ?

EVODIO — É evidente que nela ama uma coisa eterna e imutável.

AGOSTINHO — E os que vivem mal, julgas que, desejando ser felizes, amam a lei eterna ?

EVODIO — Penso que de nenhuma maneira a amam.

AGOSTINHO — E amam alguma outra coisa ?

EVODIO — Amam muitas coisas : desde logo, amam aquilo que lhes causa uma vida pouco recomendável.

AGOSTINHO — Referes-te às riquezas, honras, prazeres, vaidade do corpo ?

EVODIO — E não a outras.

AGOSTINHO — E essas coisas perniciosas para uma vida breve, são eternas ?

EVODIO — Dizer isso seria um absurdo.

AGOSTINHO — Há, pois, duas classes de homens : uns que amam o transitório e outros que amam o eterno. Convém também que haja duas leis : uma eterna e outra temporal. Pois bem : que espécie de súbditos colocarias em cada uma dessas leis ?

EVODIO — É muito fácil responder à tua pergunta : os que vivem espiritualmente felizes estão debaixo da lei eterna ; os miseráveis debaixo da lei temporal.

AGOSTINHO — Isso está bem, mas sempre que acrescentes que os que estão debaixo da lei temporal não se livrarão da lei eterna. Daí tudo o que é justo, e o que justamente vai variando pode ser ordenado. Para além disso, os que de boa vontade vivem segundo a lei eterna não necessitam de uma lei temporal.

(*Sobre o Livre Arbítrio,* I, XV.)

SOBRE O TEMPO

Que é, pois, o tempo ? Se ninguém mo pergunta, sei-o ; se quero explicá-lo a quem mo pede, não o sei. Não obstante, com segurança digo que se nada se passasse não haveria tempo passado, e se nada acontecesse não haveria tempo futuro, e se nada houvesse não haveria tempo presente.

Estes dois tempos, o passado e o futuro, como são, posto que o passado já não é e o futuro não é ainda ? Mas o presente, se sempre fosse presente e não passasse a passado, já não seria tempo, mas sim eternidade. Se o presente, para ser tempo tem de passar a passado, como poderemos afirmar que é, se a sua causa de ser é que será passado, de tal maneira que não dizemos com verdade que o tempo é, senão porque caminha para o não ser ?

... ...

Se o futuro e o passado existem, quero saber onde estão (...) Onde quer que estejam e como quer que sejam, lá não estão senão como presentes. Na narração verídica das coisas passadas, o que se extrai da memória não são as próprias coisas que passaram, mas sim as palavras que as suas imagens fizeram conceber, as quais, passando através dos nossos sentidos, permaneceram no nosso espírito marcadas como pegadas. Assim, a minha infância, que já não é, reside num passado que tão pouco é ; mas quando a evoco e me refiro a ela, vejo a sua imagem no presente, porque esta imagem está todavia na minha memória.

... ...

O que agora me aparece claro e evidente é que nem o futuro nem o passado são. Impròpriamente, pois, dizemos : os tempos são três : passado, presente e futuro. Com maior propriedade se diria então : os tempos são três : presente do passado, presente do presente, presente do futuro.

Ouvi dizer a um homem douto que o tempo era o movimento do Sol, da Lua e das estrelas, e não concordei. Porque não é o tempo também o movimento de todos os corpos ? Acaso, se as luzes do céu se detivessem e continuasse a mover-se a roda do oleiro, não haveria tempo com que se medisse as suas voltas nem nada que nos permitisse dizer que, umas se fazem mais lentamente e outras mais velozmente ; que umas são mais largas e outras mais curtas ? Ou talvez quando disséssemos isto não falaríamos nós no tempo ou não haveria nas nossas palavras umas sílabas largas e outras breves, só porque umas ressoam num tempo mais largo e outras mais curto ?

... ...

Em ti, espírito meu, meço o tempo. Não me contradigas : ele é ; não me contradigas com o estrondo e o tropel das tuas impressões. Em ti, repito, meço o tempo. A impressão que deixam em ti as coisas transitórias, ainda que já passadas, permanecem ; esta impressão é o que eu meço quando está presente, não as realidades que passaram e a produziram ; meço esta impressão quando meço o tempo. Pois ou ela é o tempo ou não meço o tempo.

E que dizer quando medimos o silêncio e dizemos que aquele silêncio teve tanta duração como aquela voz ?

... ...

Entretanto, os meus anos decorrem entre gemidos. Vós, Senhor, sois a minha consolação e o meu Pai eterno. Mas eu dispersei-me no tempo, cuja ordem desconheço, e em tumultuosas vicissitudes são destroçados os meus pensamentos, as íntimas entranhas da minha alma, até que corra até Vós, purificado e fundido, na chama do vosso amor.

(*Confissões,* L. 11.)

S. TOMÁS DE AQUINO (séc. XIII)

SOBRE DEUS COMO FIM ÚLTIMO DE TUDO QUANTO EXISTE

Que existe um ser superior a todos, que possui a plena perfeição de todo o ser, a que chamamos Deus, é coisa demonstrada, e também que da abundância da sua perfeição dá ser a tudo o que existe, de tal sorte que se torna necessário reconhecê-lo não só como o primeiro, mas também como o primeiro princípio de todos os seres. Ora bem : este ser não o confere aos outros por necessidade da sua natureza, mas sim por uma decisão da sua vontade. Consequentemente, Deus é o dono das suas obras, pois cada um domina aquilo que está submetido à sua vontade. Mas este domínio de Deus sobre as coisas que produziu é absoluto, dado que ele não tem necessidade de auxílio de um agente exterior para produzi-las, nem de um fundamento material, pois que Ele é o criador universal de quanto existe. Por outro lado, quando se produzem as coisas pela vontade de um agente, cada uma delas é ordenada por este agente com vista a um certo fim. Quanto ao seu fim último, cada coisa alcança-o pela sua acção ; mas é preciso que esta acção seja dirigida por Aquele que conferiu às coisas os princípios através dos quais se realizam. É, pois, necessário que Deus, que é em si naturalmente perfeito, e cuja potência dispensa o ser a tudo o que existe, comande todos os seres e não seja dirigido por nenhum, e não haja nada que esteja subtraído ao seu governo, como não há nada que não haja recebido dele a sua existência. Da mesma maneira, pois, que Ele é perfeito como ser e como causa, é também perfeito no seu governo.

Se consideramos agora o resultado da direcção que Deus imprime às coisas, aparecer-nos-á diferente nos diversos seres, segundo a diferença da sua natureza.

Certos seres, com efeito, foram criados por Deus de tal maneira que, possuindo um intelecto, levam a sua semelhança e representam a sua imagem. Por isso, estes seres são não sòmente dirigidos, mas capazes também de se dirigirem, por meio das suas acções, para o fim que lhes convém. Destes seres, os que se submetem na sua própria conduta ao governo divino, são admitidos por este mesmo governo a alcançar o seu fim último, e são, pelo contrário, excluídos se se conduziram de outra forma.

Mas existem outros seres desprovidos de intelecto, e que não se dirigem por si mesmos para o seu fim e são dirigidos por outro...

(*Summa contra gentes,* I. III.)

ACTOS HUMANOS E ACTOS DO HOMEM

O homem diferencia-se das criaturas sem razão porque é dono dos seus actos, e por isso as únicas acções que se chamam *humanas* no seu sentido próprio são aquelas de que o homem é dono. Mas o homem é dono dos seus actos graças à razão e à vontade, e por isso o livre arbítrio é chamado *faculdade da vontade e da razão.* Chamam-se, pois, humanas, em sentido próprio, as acções que procedem de uma vontade deliberada ; e se, por outro lado, certas acções distintas destas dizem respeito ao homem, podem chamar-se *acções do homem,* mas não *humanas* no sentido próprio, pois não são acções do homem enquanto homem. Mas é evidente que todas as acções que procedem de uma certa faculdade são produzidas por ela segundo o que requer

a natureza do seu objecto ; o objecto da vontade é o fim e o bem ; é necessário, consequentemente, que todos os actos humanos sejam em vista de um fim.

(*Summa Theologica,* I. XXII.)

SOBRE O BEM SUPREMO DO HOMEM

É impossível que a beatitude do homem se encontre em algum bem criado. A beatitude, é, como efeito, um bem perfeito e que apazigua totalmente o desejo, pois não seria ela o fim último se depois dela ficasse ainda algo para desejar. Por outro lado, o objecto da vontade, que é a forma humana do apetite, é o bem universal, da mesma forma que o objecto do intelecto é a verdade universal ; donde resulta evidentemente que nada pode apaziguar a vontade do homem se não for o bem universal. Ora, este bem não se encontra em nada de criado, mas sòmente em Deus, porque toda a criatura não possui mais que uma bondade participada. Por isto, sòmente Deus pode acalmar a vontade do homem.

(*Summa Theologica,* I. II.)

DESCARTES (séc. XVII)

DEMONSTRAÇÃO « A PRIORI » DA EXISTÊNCIA DE DEUS

Quis ainda indagar outras verdades ; e tomando por tema a matéria dos geómetras (...), revi algumas das suas demonstrações mais simples, e tendo notado que essa grande certeza, que todos lhe atribuem, fundada apenas em serem compreendidas com evidência, segundo a regra antes dita, notei também que

nada existia nelas que me garantisse a existência dos objectos a que se referem ; pois, por exemplo, eu compreendia bem que, sendo dado um triângulo, é necessário que os seus três ângulos sejam iguais a dois rectângulos ; mas nada via que me garantisse que no mundo existe qualquer triângulo ; por outro lado, voltando a examinar a ideia dum ser perfeito, notava que a existência está contida nessa ideia, do mesmo modo que na dum triângulo está compreendido serem os seus três ângulos iguais a dois rectos, ou na esfera serem todos os seus pontos equidistantes do centro ; e que por conseguinte, é pelo menos tão certo, como qualquer demonstração de geometria, que Deus, que é esse ser perfeito, é ou existe.

Mas se há alguns que estão persuadidos que é difícil conhecer o que seja Deus, e também o que é a alma, é porque não levantam nunca o seu espírito acima das coisas sensíveis e estão acostumados a tudo considerar com a imaginação — que é um modo de pensar particular para as coisas materiais — e o que não é imaginável parece-lhes não ser inteligível. Isto está bastante claro na máxima que os mesmos filósofos admitem como verdadeira nas escolas, e que diz *que nada há no entendimento que não tenha estado antes nos sentidos ;* onde, certamente, é certo que nunca estiveram as ideias de Deus e da alma ; e parece-me que os que querem fazer uso da sua imaginação para compreender essas ideias, são como aqueles que para ouvir os sons e cheirar os perfumes, querem empregar os olhos ; e ainda mais esta diferença entre aqueles e estes : o sentido da vista não nos assegura menos da verdade dos seus objectivos que o olfacto e o ouvido dos seus, enquanto que nem a imaginação nem os sentidos podem assegurar-nos nunca coisa alguma, sem a intervenção do entendimento.

(*Discurso do Método.* IV.)

LEIBNIZ (séc. XVII)

SOBRE A HARMONIA PREESTABELECIDA

Obrigado, pois, a aceitar que não é possível que a alma nem nenhuma outra substância verdadeira possa receber algo de fora, a não ser mediante a divina omnipotência, fui pouco a pouco inclinando-me para uma opinião que me surpreendeu, mas que parece inevitável e que na realidade tem muitas vantagens e muitas consideráveis belezas. E é que deverá dizer-se que Deus criou originàriamente a alma ou qualquer outra unidade real de tal forma que tudo nasça nela a partir do seu próprio fundo, por perfeita espontaneidade com as coisas de fora (...). E por isso sucede que, representando cada uma dessas substâncias exactamente o universo inteiro à sua maneira e segundo certo ponto de vista, e chegando à alma as percepções das coisas exteriores, no momento preciso, por virtude das próprias leis da alma, como fora do mundo e como se nada existisse senão Deus e ela — para servir-me do modo de expressão que usa certa pessoa de grande elevação de espírito e de muito conhecida santidade — haverá um acordo perfeito entre todas essas substâncias que produz os mesmos efeitos que se passariam se comunicassem umas com as outras por transmissão das espécies ou qualidades que o mundo dos filósofos imagina (...).

E posto que essa natureza da alma é representativa do universo de um modo muito exacto, ainda que mais ou menos distinto, resulta que a série das representações que produz a alma para si mesma, corresponderá naturalmente à série das modificações do universo, como, por outro lado, o corpo foi também ajustado à alma para as conjunturas em que esta se concebe como activa para fora de si, o que é tanto mais razoável quanto os corpos estão feitos para os únicos espíritos capazes de entrar

em sociedade com Deus e celebrar a sua glória. Assim, pois, quando se vê a possibilidade desta hipótese das concordâncias, vê-se também que é a mais razoável e que dá uma ideia maravilhosa da harmonia do universo e da perfeição das obras de Deus (...). Encontra-se também na minha hipótese uma nova prova da existência de Deus, de surpreendente claridade. Pois essa perfeita concordância de tantas substâncias, que não têm comunicação umas com as outras, não pode senão proceder de uma causa comum.

(*Novo Sistema da Natureza,* 14.)

KANT (séc. XVIII)

A LEI MORAL

Mas qual poderá ser essa lei cuja representação, ainda que sem nos referirmos ao efeito que dela se espera, tem que determinar a vontade, para que esta possa chamar-se boa em absoluto e sem restrição alguma ? Como subtrai a vontade a todos os desvios que pudessem apartá-la do cumprimento de uma lei, nada mais fica senão a universal legalidade das acções em geral — que deve ser o único princípio da vontade — ; quer dizer, não devo nunca actuar senão de tal modo que possa querer que a minha máxima se torne em lei universal. Aqui está a mera legalidade em geral — sem pôr como fundamento nenhuma lei determinada a certas acções — o que serve de princípio à vontade, e tem que servir-lhe de princípio, se o dever não for uma vã ilusão e um conceito quimérico ; e com tudo isto concorda perfeitamente a razão vulgar dos homens nos seus juízos práticos, e o princípio citado não se separa nunca dos seus olhos.

Seja, por exemplo, a seguinte pergunta : é-me lícito, quando me encontre aflito, fazer uma promessa com o propósito de não

a cumprir ? (...). Poderia eu dizer a mim mesmo : cada qual pode fazer uma promessa falsa quando se acha numa dificuldade da qual não pode sair doutra forma ? E ràpidamente me convenço que, mesmo podendo querer a mentira, não posso querer, contudo, uma lei universal de mentira ; pois, segundo esta lei, não haveria pròpriamente nenhuma promessa, porque seria vão fingir perante outros a minha vontade respeitante às minhas futuras acções, pois não acreditariam esse meu fingimento, ou se por precipitação o fizessem, pagar-me-iam na mesma moeda ; portanto, a minha máxima, assim que se tornasse lei universal, destruía-se a si mesma (...).

(*Fundamentação da Metafísica dos Costumes.* I.)

BALMES (séc. XIX)

TEMPORALIDADE E CONTINGÊNCIA

...A nossa percepção do tempo origina a percepção da não necessidade das coisas ; desde o momento em que percebemos um ser não necessário, percebemos um ser que pode deixar de ser, em cujo caso temos já ideia da sucessão ou do tempo real ou possível. Aqui vem uma grave reflexão : a ideia do tempo é a ideia da contingência ; a consciência do tempo é a consciência da nossa debilidade.

A ideia do tempo é tão íntima no nosso espírito que sem ela não formaríamos uma ideia do *eu.* A consciência da identidade do *eu* supõe um vínculo que é impossível encontrar sem a memória. Esta inclui por necessidade a relação de *passado* e, consequentemente, a ideia de tempo.

(*Filosofia Fundamental,* L. V, c. XVII.)

VASQUEZ MELLA (séc. XIX-XX)

SOBERANIA SOCIAL E SOBERANIA POLÍTICA

O conceito de indivíduo, que tanto se repete e que serve de centro a todo um sistema, não é outra coisa que um conceito puramente abstracto (...). Nascemos no seio de uma família, de uma classe, de uma sociedade, e nem a forma de educação, nem a parte que chegam a constituir os costumes no nosso carácter, nem a língua que falamos, nem o ensino com que se cultiva a nossa inteligência, são obra nossa ; existiam antes de nós virmos ao mundo e foram formando o nosso carácter e desenvolvendo as nossas faculdades : se despojássemos o homem concreto dessa atmosfera social em que vive e se desenvolve, e na qual depois chega a actuar livremente, que é que ficava, para além da sua natureza e das suas faculdades não actuais e como que latentes ?

... ...

A teoria que sustento fundamenta-se em duas leis sociais que a sociologia positivista esqueceu : uma é a lei da *cooperação universal,* que se fundamenta na limitação do ser finito. Só o Ser Infinito se basta a si mesmo ; o ser finito necessita, por limitação própria, da ajuda dos outros. Por isso tem direito a unir com eles as suas forças para se conservar e se aperfeiçoar, e este é um direito inato do ser humano... Por isso eu defendo a existência da pessoa colectiva apesar e acima da vontade do Estado.

A outra lei sociológica, a que chamo *lei das necessidades,* pode formular-se assim : toda a instituição permanente se fundamenta numa necessidade da natureza humana : a satisfação é o fim imediato dessa instituição... E tal lei indica que há na

natureza humana necessidades que não podem satisfazer-se sem meios colectivos e que têm um fim que não depende do Estado.

... ...

Frente à soberania política assinalamos a verdadeira autonomia social que a limita, eriçada, por assim dizer, de liberdades e direitos que começam nas pessoas, que se afirmam na família e continuam através dos seus prolongamentos na universidade, grémio, município, região, formando uma hierarquia de pessoas colectivas que fortifica a soberania do Estado, contida por essa série escalonada de baluartes que marca ao seu redor um círculo sagrado que o poder soberano não pode calcar sem deixar de se converter em tirania (...). A soberania social é, assim, a hierarquia de pessoas colectivas, de poderes organizados, de classes, que ascendem desde a família até à soberania que se chama política, concretizada no Estado, à qual devem auxiliar, mas também limitar.

(*Obras Completas,* T. VIII, pág. 150 ; T. X, pág. 167 ; T. XV, págs. 170 e seguintes.)

BERGSON (séc. XX)

DURAÇÃO REAL E TEMPO EXTERIOR

A pura duração interior não é senão uma sucessão de modificações qualitativas que se fundem, que se penetram entre si, sem se poder assinalar entre elas limites imprecisos, sem nenhuma tendência a exteriorizarem-se umas em relação às outras, sem nenhum parentesco com o número : tal é uma heterogeneidade pura (...).

Quando reparo que no mostrador de um relógio o movimento do ponteiro corresponde às oscilações do pêndulo, não meço a duração, como se pensa habitualmente : limito-me a contar simultaneidades, que é algo muito diferente. Fora de mim, no espaço, não há senão uma determinada posição do ponteiro e do pêndulo, porque das posições passadas nada resta. Dentro de mim, por outro lado, prossegue um processo de organização e de penetração mútua dos factos da consciência, que constitui a duração verdadeira. Precisamente porque a minha duração é assim, é-o porque eu represento o que chamo as oscilações do pêndulo ao mesmo tempo que percebo a oscilação actual, única realidade fora de mim. Agora, suprimamos por um instante o eu que pensa estas oscilações chamadas sucessivas e nada haverá mais do que uma só oscilação do pêndulo, mais exactamente, uma posição do mesmo : nada de duração, por conseguinte.

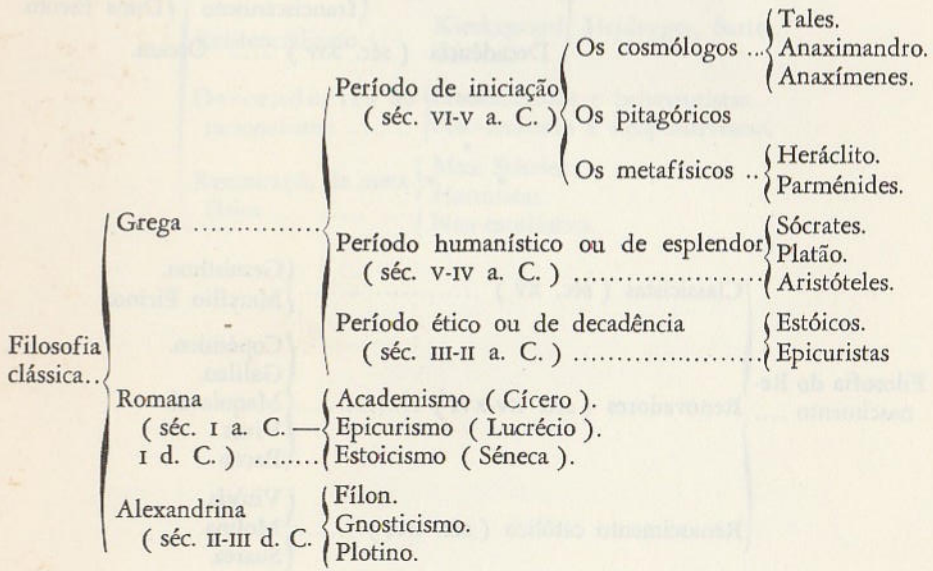
Suprimamos, por sua vez, o pêndulo e as suas oscilações : não haverá então mais do que a duração heterogénea do eu, sem momentos exteriores uns aos outros, sem relação alguma com o número (não há unidade possível para a duração interior, que é pura heterogeneidade qualitativa, sempre distinta). Assim, no nosso eu, há uma sucessão sem exterioridade recíproca, posto que a oscilação presente é radicalmente distinta da oscilação anterior, que já não existe ; mas ausência de sucessão, posto que esta existe sòmente para um espectador consciente que recorde o passado e justaponha as duas oscilações ou os seus símbolos num espaço auxiliar.

Ora bem, entre esta duração sem exterioridade e esta exterioridade sem sucessão, produz-se uma relação comparável àquilo que os físicos chamam um fenómeno de endosmose. Dado que as fases sucessivas da nossa vida consciente, na sua interpenetração íntima, se correspondem com as oscilações do pêndulo que lhe são simultâneas ; dado, por outro lado, que estas oscilações

são nìtidamente distintas, porque uma não existe já quando a outra se produz, contraímos o hábito, ao relacioná-las, de estabelecer a mesma distinção entre os momentos sucessivos da nossa vida consciente : as oscilações do pêndulo decompõem-na, por assim dizer, em partes exteriores umas às outras : daqui vem a ideia errónea de uma duração interna *espacializada,* sobre um fundo homogéneo, análoga à sucessão exterior cujos momentos idênticos se seguem sem se penetrarem.

(*Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência,* II.)

Quadro Geral da História da Filosofia



- **Filosofia cristã**
  - Período antigo ou de iniciação (séc. I a IV)
    - Apologistas: S. Justino; Tertuliano.
    - Patrística (Santo Agostinho).
  - Período de transição (séc. V a VIII)
    - Cassiodoro.
    - Boécio.
    - Santo Isidoro.
  - Escolástica (séc. IX a XIV)
    - Período de iniciação (séc. IX a XI)
      - Escoto Eriúgena.
      - Santo Anselmo.
    - Período de desenvolvimento (séc. XII) .....
      - Abelardo.
      - S. Bernardo.
      - As escolas de tradutores e a filosofia islâmica.
    - Século de ouro (séc. XIII) .....
      - Aristotelismo cristão
        - S. Alberto.
        - S. Tomás.
      - Filosofia do franciscanismo
        - S. Boaventura.
        - Duns Escoto.
    - Decadência (séc. XIV) ..... Occam.

*
* *

- **Filosofia do Renascimento ....**
  - Classicistas (séc. XV) .....
    - Gemisthon.
    - Marcílio Ficino.
  - Renovadores (séc. XV-XVI) .....
    - Copérnico.
    - Galileu.
    - Maquiavel.
    - Vives.
    - Bacon.
  - Renascimento católico (séc. XVI) .....
    - Vitória.
    - Molina.
    - Suarez.

- **Filosofia moderna e contemporânea**
  - Racionalismo (séc. XVII-XIX) ...
    - Racionalismo continental (séc. XVII) .....
      - Descartes.
      - Malebranche.
      - Espinosa.
      - Leibniz.
    - Empirismo inglês (séc. XVII) .....
      - Locke.
      - Berkeley.
      - Hume.
    - Formalismo kantiano (séc. XVIII).
    - Idealismo absoluto (séc. XIX) .....
      - Fichte.
      - Schelling.
      - Hegel.
    - Positivismo (séc. XIX) : Comte.
    - Hegelianismo materialista (séc. XIX) : Marx
  - Reacção anti-racionalista (séc. XIX-XX)
    - Vitalismo : Bergson.
    - Fenomenologia : Brentano, Husserl.
  - Existencialismo : Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Marcel.
  - Descendentes do racionalismo .....
    - Neokantianos e behavioristas.
    - Neo-realismo e neopositivismo.
  - Restauração da metafísica .....
    - Max Scheler.
    - Hartmann.
    - Neo-escolástica.

Índice

PROLOGO A EDIÇÃO PORTUGUESA 7

INTRODUÇÃO

1. **A FILOSOFIA** 13

O SABER FILOSÓFICO, 13. A FILOSOFIA; SEU CONCEITO E SEUS LIMITES, 15. SABER VULGAR E SABER CIENTÍFICO, 16. O SABER TEOLÓGICO, 19.

2. **GÉNESE E DIVISÃO DA FILOSOFIA** 21

OS PRIMEIROS PASSOS DO PENSAR FILOSÓFICO, 21. DIVISÃO DA FILOSOFIA, 22. A UTILIDADE DA FILOSOFIA, 26.

LÓGICA

3. **A LÓGICA** 31

O SEU CONCEITO, 31. OBJECTO MATERIAL E OBJECTO FORMAL DA LÓGICA. 33. RELAÇÕES DA LÓGICA COM OUTRAS DISCIPLINAS, 33. LÓGICA E VERDADE, 34. ORIGEM DA LÓGICA, 36. DIVISÃO DA LÓGICA, 37.

4. **O CONCEITO** 39

APREENSÃO INTELECTUAL E CONCEITO. NOÇÃO DE CONCEITO, 39. DIFERENÇA ENTRE CONCEITO, IMAGINAÇÃO

E RECORDAÇÃO, 41. COMPREENSÃO E EXECUÇÃO, 42. OS CONCEITOS INDIVIDUAIS, 43. DIVISÃO DOS CONCEITOS, 44. RELAÇÕES MÚTUAS ENTRE OS CONCEITOS. AS ÁRVORES LÓGICAS, 45. O CONCEITO E O TERMO, 47. DIVISÃO DOS TERMOS, 48. OS CONCEITOS DENTRO DO JUÍZO. PREDICÁVEIS E PREDICAMENTOS, 49. OS PREDICÁVEIS, 50. PREDICAMENTOS, 51.

5. **O JUÍZO** 53

NOÇÃO DE JUÍZO, 53. MATÉRIA E FORMA DO JUÍZO, 54. O JUÍZO E A PROPOSIÇÃO, 54. DIVISÃO DOS JUÍZOS E DAS PROPOSIÇÕES, 55. CONVERSÃO DE PROPOSIÇÕES, 58. FORMAS DE OPOSIÇÃO DAS PROPOSIÇÕES, 60. LEIS DE VERDADE NA OPOSIÇÃO, 61. EQUIVALÊNCIA DAS PROPOSIÇÕES, 62.

6. **O RACIOCÍNIO** 65

O RACIOCÍNIO, 65. MATÉRIA E FORMA DO RACIOCÍNIO, 66. DIVISÃO DO RACIOCÍNIO, 66. A ARGUMENTAÇÃO, 69. O RACIOCÍNIO DEDUTIVO. O SILOGISMO, 69. ELEMENTOS MATERIAIS DO SILOGISMO, 70. LEIS OU REGRAS DA SUA LEGITIMIDADE, 71. VARIEDADES E ESTRUTURAS SILOGÍSTICAS, 74. AS FIGURAS DO SILOGISMO, 75. OS MODOS SILOGÍSTICOS, 76. MODALIDADES ESPECIAIS OU COMPLEXAS DO SILOGISMO, 78. OUTRAS ESPÉCIES DE ARGUMENTAÇÃO, 80. RACIOCÍNIO INDUTIVO, 83. FUNDAMENTO LÓGICO DA INDUÇÃO CIENTÍFICA, 85. O RACIOCÍNIO POR ANALOGIA, 88.

7. **METODOLOGIA** 89

METODOLOGIA CIENTÍFICA, 89. A DEFINIÇÃO. AS SUAS CLASSES, 89. ELEMENTOS E LEIS DA DEFINIÇÃO, 91. A DIVISÃO E SUAS LEIS. CLASSIFICAÇÃO, 91. A DEMONSTRAÇÃO, 92. ESPÉCIES DE DEMONSTRAÇÃO, 95. OS MÉTODOS CIENTÍFICOS, 96.

FILOSOFIA DA NATUREZA

8. **O ESPAÇO** 99

O ESPAÇO. SUA NOÇÃO VULGAR, 99. O ESPAÇO ABSOLUTO DA MECÂNICA CLÁSSICA, 100. O ESPAÇO COMO FORMA DA SENSIBILIDADE EM KANT, 101. NOVA NOÇÃO DE ESPAÇO NA TEORIA DA RELATIVIDADE, 103. ESPAÇO E CORPOS. EXISTÊNCIA ESPACIAL DOS CORPOS, 105. A PERCEPÇÃO DO ESPAÇO, 106.

9. **O TEMPO** 107

O TEMPO. SUA NOÇÃO VULGAR, 107. O TEMPO ABSOLUTO DO RACIONALISMO, 108. O TEMPO — FORMA DO KANTISMO, 108. A DURAÇÃO REAL SEGUNDO BERGSON, 108. O TEMPO COMO MODO DE EXISTIR SUCESSIVO, 110.

10. **O HILEMORFISMO** 113

O MOVIMENTO. O PROBLEMA DA MODIFICAÇÃO DA SUBSTÂNCIA, 113. OS SISTEMAS MONISTAS DO SER E DO DEVIR HERÁCLITO E PARMÊNIDES, 115. A TEORIA ARISTOTÉLICA DA POTÊNCIA E DO ACTO, 118. MATÉRIA-PRIMA E FORMA SUBSTANCIAL (TEORIA HILEMORFISTA), 120.

PSICOLOGIA

11. **A PSICOLOGIA** 125

NOÇÃO E PARTES DA PSICOLOGIA, 125. NOÇÃO DE « FACTO PSÍQUICO », 127. CARACTERES DISTINTIVOS DOS FACTOS

PSÍQUICOS, 129. MÉTODOS DA PSICOLOGIA: INTROSPECÇÃO E EXTROSPECÇÃO, 130. CLASSIFICAÇÃO DOS FACTOS PSÍQUICOS: FACTOS DE CONHECIMENTO E FACTOS DE VONTADE. FACTOS DO PSIQUISMO INFERIOR E DO SUPERIOR, 135. TEORIA DAS FACULDADES, 137.

12. **AS FACULDADES SENSITIVAS DE CONHECIMENTO** . . 139

CLASSIFICAÇÃO DOS SENTIDOS, 139. OS SENTIDOS EXTERNOS E OS SEUS ACTOS, 141. OS SENTIDOS INTERNOS, 144.

13. **O APETITE SENSÍVEL** 151

A TENDÊNCIA EM GERAL. SUAS CLASSES, 151. O APETITE. SENTIMENTOS, 162. AS PAIXÕES, 153. INSTINTO E INTELIGÊNCIA, 155. OS MOVIMENTOS DOS SERES VIVOS. AS SUAS CLASSES, 157. OS HÁBITOS, 158.

14. **O ENTENDIMENTO** 159

O CONHECIMENTO INTELECTUAL. SUA NOÇÃO, 159. TEORIAS HISTÒRICAMENTE ESTABELECIDAS ACERCA DO CONHECIMENTO DOS UNIVERSAIS, 160. A TEORIA INTELECTUALISTA. FUNÇÃO ABSTRACTIVA E CONCEITO, 163. FUNÇÕES JUDICATIVA E DISCURSIVA DO ENTENDIMENTO, 164. NATUREZA ESPIRITUAL DO ENTENDIMENTO, 165.

15. **VONTADE E LIBERDADE** 167

A VONTADE, 167. ANÁLISE DO ACTO VOLUNTÁRIO. A DECISÃO, 168. NOÇÃO DE LIBERDADE. SUAS CLASSES, 169. TEORIAS DETERMINISTAS, 170. TEORIAS INDETERMINISTAS. PROVAS A FAVOR DA LIBERDADE, 171.

16. **O SER HUMANO** 173

CLASSES DE VIDA. A ALMA HUMANA, 173. TEORIAS FILOSÓFICAS SOBRE O HOMEM, 174. TEORIA DA UNIÃO ACIDENTAL

EM PLATÃO E NO CARTESIANISMO, 175. TEORIA DO PARALELISMO EM LEIBNIZ, 176. DOUTRINA DA UNIÃO SUBSTANCIAL. NATUREZA ESPIRITUAL DA ALMA, 177.

17. **ORIGEM E DESTINO DA ALMA HUMANA** 181

TEORIAS EVOLUCIONISTAS, EMANANTISTAS E GERACIONISTAS, 181. O CRIACIONISMO, 183. IMORTALIDADE DA ALMA HUMANA, 184.

METAFÍSICA

18. **A ONTOLOGIA E SEU OBJECTO** 191

A ONTOLOGIA, 191. OS PROBLEMAS ONTOLÓGICOS, 193. O SER, OBJECTO DA ONTOLOGIA, 193. DIVISÕES MAIS GERAIS DO SER, 194.

19. **CAUSAS DO SER** 197

NOÇÃO DE CAUSA, 197. DIVISÃO: CAUSAS INTRÍNSECAS E EXTRÍNSECAS, 199. A CAUSA EFICIENTE, 199. OS EMPIRISTAS: NEGAÇÃO DA CAUSA EFICIENTE, 200. CAUSALIDADE EFICIENTE NAS CRIATURAS: SUA NEGAÇÃO NO OCASIONALISMO E NO PANTEÍSMO, 202. A CAUSA FINAL, 204. O MECANICISMO, 205.

20. **DIVISÃO DO SER CRIADO** 207

AS CATEGORIAS OU GÉNEROS SUPREMOS, 207. A SUBSTÂNCIA, 208. O ACIDENTE, 211.

21. **O SER EM SI MESMO** 213

A NOÇÃO DE SER, 213. OS TRANSCENDENTAIS, 215. A VERDADE E A BONDADE ONTOLÓGICAS, 216

22. **TEORIA METAFÍSICA DO CONHECIMENTO** 219

NOÇÃO DE CONHECIMENTO, 219. O PROBLEMA CRÍTICO DO CONHECIMENTO, 221. A OBJECÇÃO CÉPTICA, 222. A OBJECÇÃO IDEALISTA, 224. CRÍTICA DESTAS OBJECÇÕES, 225. O CRITÉRIO DE VERDADE. A EVIDÊNCIA OBJECTIVA, 226. CONHECER E SER, 228.

23. **NOÇÃO DE ESTÉTICA** 229

A ESTÉTICA, 229. A BELEZA, 229. A ARTE, 231.

24. **A CAUSA PRIMEIRA** 233

DEMONSTRABILIDADE DA EXISTÊNCIA DE DEUS, 233. AGNOSTICISMO. ONTOLOGISMO. FIDEÍSMO, 234. DEMONSTRAÇÃO DA EXISTÊNCIA DE DEUS, 235. CRÍTICA DO ARGUMENTO ONTOLÓGICO, 236. AS *CINCO VIAS* TOMISTAS, 237. PROVA DA CONTINGÊNCIA. SEU VALOR ESPECIAL, 242.

25. **NATUREZA E ATRIBUTOS DE DEUS** 243

CONHECIMENTO ANALÓGICO DE DEUS, 243. OS ATRIBUTOS DIVINOS, 246. SIMPLICIDADE, INFINIDADE, UNICIDADE, IMUTABILIDADE E ETERNIDADE DE DEUS, 247.

26. **DEUS E O MUNDO** 249

DEUS E O MUNDO, 249. NOÇÃO DE CRIAÇÃO, 250. CONSERVAÇÃO DO MUNDO, 250. A PROVIDÊNCIA DIVINA, 251. O PROBLEMA DO MAL NO MUNDO, 252.

ÉTICA

27. **A ÉTICA** 257

NOÇÃO ETIMOLÓGICA DE ÉTICA, 257. A ÉTICA COMO CIÊNCIA DA MORALIDADE DOS ACTOS HUMANOS, 258. RELAÇÕES COM A METAFÍSICA, 259. RELAÇÕES COM A PSICOLOGIA, 261. DIVISÃO DA ÉTICA, 262.

28. **OS ACTOS MORAIS** 263

ANÁLISE DO ACTO HUMANO. O ACTO MORAL, 263. FACTORES QUE MODIFICAM A MORALIDADE DOS ACTOS, 265. CULPA E RESPONSABILIDADE, 267. MÉRITO OU DEMÉRITO MORAL, 267.

29. **O BEM SUPREMO DO HOMEM** 269

O FIM ÚLTIMO DO HOMEM OU BEM SUPREMO, 269. A SUA CONCEPÇÃO NOS DIFERENTES SISTEMAS, 271. SISTEMAS HEDONISTAS E UTILITÁRIOS, 271. A CONCEPÇÃO DE DEUS COMO CRIADOR DA NATUREZA HUMANA, 274. SISTEMAS SOCIOLOGISTAS E HUMANITÁRIOS, 276. CONCEPÇÃO DO FIM SUPREMO NO APRIORISMO DE KANT, 277.

30. **A LEI MORAL** 279

A LEI COMO EXPRESSÃO DA NORMA MORAL, 279. CONCEITO DA LEI EM GERAL. A LEI NA NATUREZA, EM NÓS PRÓPRIOS E NAS RELAÇÕES HUMANAS, 280. A LEI ETERNA, 281. A LEI NATURAL, 281. A LEI POSITIVA HUMANA, 283.

31. **A CONSCIÊNCIA MORAL** 285

A CONSCIÊNCIA MORAL COMO NORMA SUBJECTIVA DE MORALIDADE, 285. FUNÇÕES DA CONSCIÊNCIA MORAL, 286. SITUAÇÕES DA CONSCIÊNCIA MORAL, 287. FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA. CASUÍSTICA MORAL, 288.

32. **A ESPECIFICAÇÃO DOS ACTOS E A CONDUTA MORAL** 291

BONDADE E MALDADE DOS ACTOS HUMANOS, 291. O HÁBITO NA VIDA MORAL. VIRTUDES E VÍCIOS, 293. AS VIRTUDES, 294. DIVISÃO DAS VIRTUDES, 294. O MÉRITO NA ACÇÃO VIRTUOSA, 297.

33. **A JUSTIÇA** 299

A JUSTIÇA COMO VIRTUDE, 299. CONCEITOS DE JUSTIÇA PARA PLATÃO E ARISTÓTELES, 300. ESPÉCIES DE JUSTIÇA, 301. A «JUSTIÇA SOCIAL», 302. JUSTIÇA E CARIDADE, 302.

34. **O DIREITO** 305

SENTIDOS DA PALAVRA DIREITO, 305. NATUREZA E ORIGEM DO DIREITO. O DIREITO E A MORAL, 306. ELEMENTOS DO DIREITO. SUJEITO E OBJECTO DO MESMO. A PESSOA JURÍDICA, 307. CLASSIFICAÇÃO DOS DIREITOS, 308.

35. **OS DEVERES DO HOMEM** 311

RELAÇÃO ENTRE DIREITO E DEVER. CONCEITO DE DEVER, 311. CLASSIFICAÇÃO DOS DEVERES, 312. DEVERES PARA COM DEUS, 312. DEVERES PARA COM O PRÓXIMO, 313. DEVERES PARA CONNOSCO, 314.

FILOSOFIA DA SOCIEDADE

36. **SOCIOLOGIA** 319

CONCEITO E OBJECTO DA SOCIOLOGIA, 319. POSSIBILIDADE E LIMITES DA SOCIOLOGIA, 320. MÉTODOS SOCIOLÓGICOS, 321.

37. **A SOCIEDADE** 323

A SOCIEDADE HUMANA, 323. NOÇÕES ERRÓNEAS SOBRE A ORIGEM E NATUREZA DA SOCIEDADE. O INDIVIDUALISMO OU TEORIA DO PACTO SOCIAL, 324. O UNIVERSALISMO SOCIAL. A SOCIEDADE COMO REALIDADE PRIMEIRA SUPRA-INDIVIDUAL, 326. A SOCIEDADE COMO FRUTO DA NATUREZA SOCIAL DO HOMEM. TEORIA ARISTOTÉLICA, 327.

APÊNDICE

SELECÇÃO DE TEXTOS FILOSÓFICOS 333

HERÁCLITO (séc. v a. C.), 333. PARMÉNIDES (séc. v a. C.), 334. PLATÃO (séc. IV a. C.), 334. ARISTÓTELES (séc. IV a. C.), 338. SÉNECA (séc. I), 340. SANTO AGOSTINHO (séc. IV), 341. S. TOMÁS DE AQUINO (séc. XIII), 345. DESCARTES (séc. XVII), 347. LEIBNIZ (séc. XVII), 349. KANT (séc. XVIII), 350. BALMES (séc. XIX), 351. VASQUEZ MELLA (séc. XIX-XX), 352. BERGSON (séc. XX), 353.

QUADRO GERAL DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA 357

Esta obra
acabou de se imprimir
em Dezembro de 1972
na Imprensa Portuguesa
Porto

SÓCRATES
PLATÃO
ARISTÓTELES
HERÁCLITO
PARMÊNIDES
S.to AGOSTINHO
S.to ANSELMO
S. TOMÁS DE AQUINO
DESCARTES
ESPINOSA
LOCKE
LEIBNIZ
SCHOPENHAUER
HEGEL
KANT
HUME
NIETZSCHE
HARTMANN
KIERKEGAARD
COMTE
HEIDEGGER
EINSTEIN
BERGSON
HUSSERL
BERTRAND RUSSELL
TEILHARD DE CHARDIN